

二十世纪 中國民俗學經典

· 信仰民俗卷 ·

李安宅

巫术问题的解析

孙作云

中国古代的灵石崇拜

杨 堃

灶神考

樊恭煦

祀龙祈雨考

李 卉

说蛊毒与巫术

阎云翔

试论龙的研究

金 泽

宗教禁忌与神圣的空间

○学术总监/钟敬文 ○主编/苑 利

社会科学文献出版社

就在人们喜迎新世纪到来的时候，苑利同志花数年时间编纂的这套《二十世纪中国民俗学经典》就要出版了。这套丛书收录了从1901至2000年这一百年间中国民俗学研究成果中的主要篇目，它的出版，对于人们系统了解20世纪中国民俗学研究的主要成就，重新审视中国民俗学经历的百年历程，都会有相当的裨益。

钟敬文

ISBN 7-80149-665-5



9 787801 496652 >

<http://www.ssdph.com.cn>

ISBN 7-80149-665-5/K · 089

全套共8册 定价：216.00元（每册27.00元）

· 信仰民俗卷 ·

二十世纪
中國民俗學經典

○ 学术总监 / 钟敬文 ○ 主编 / 范 利

社会科学文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

二十世纪中国民俗学经典·信仰民俗卷/苑利主编. —北京:社会科学文献出版社,2002.3

ISBN 7-80149-665-5

I. 二… II. 苑… III. 民俗学 词典 IV. K890-61

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 095300 号

二十世纪中国民俗学经典·信仰民俗卷



学术总监: 钟敬文

主 编: 苑 利

责任编辑: 陈振藩 王元佑

责任校对: 闫晓琦

责任印制: 同 非

出版发行: 社会科学文献出版社

(北京建国门内大街5号 电话 65139963 邮编 100732)

网址: <http://www.ssdph.com.cn>

经 销: 新华书店总店北京发行所

排 版: 东远先行彩色图文制作中心

印 刷: 北京四季青印刷厂

开 本: 889×1194 毫米 1/32 开

印 张: 13.75

字 数: 319 千字

版 次: 2002 年 3 月第 1 版 2002 年 3 月第 1 次印刷

ISBN 7-80149-665-5/K·089

全套共八册 定价: 216.00 元 (每册 27.00 元)

版权所有 翻印必究

学术总监 钟敬文

主 编 苑 利

学术顾问 刘魁立 乌丙安 宋兆麟

陈子艾 陶立璠 董晓萍

萧 兵 汪玢玲 周 星

刘铁梁 赵世瑜 祁庆富

写在前面

斗转星移，转瞬间中国民俗学已经走过了近百年的风雨历程。在喜迎 21 世纪的今天，能有一套荟萃 20 世纪中国民俗学百年学术精华的丛书问世，已不仅仅是中国民俗学界的快事，同时也应视为中国学界的一件快事。因为中国民俗学本身就是由诸学科学者共同创建的，更何况经过近百年的发展，作为边缘学科的中国民俗学，已经与许多学科结下了不解之缘而成为整个中国学问的一个重要组成部分了。

通常，人们认为中国民俗学运动始于 1919 年五四运动前后，但实际上，近代的科学意义上的中国民俗学早在 20 世纪初就已经萌芽，当时的一些仁人志士在介绍国外民主思想的同时，也将西方民俗学理论介绍到了我国。新的思想、新的理念打破了人们旧有的思维模式，为人们重新认识自己的周边世界，开启了一个全新的窗口。但是，当时的中国毕竟重压在强权的铁蹄之下，这些胚芽还只能待机破土。

20 世纪初是个地覆天翻的历史时期，就在短短的一二十年之后，民主与科学的思想就已经成为这一时期知识阶层的最强音。就在著名的五四运动爆发前的 1918 年，北京大学成立了近世歌谣征集处，1920 年成立了歌谣研究会，1922 年出版了《歌谣周刊》，有组织、有计划、有纲领、有行动的中国民俗学运动，由此拉开序幕。

1926 年前后，北方革命在北洋军阀的重压下陷入低谷，在

北京大学，轰动一时的民俗学运动也陷于停顿，而这时南方革命势力正在孕育之中。迫于压力，一些追求进步思想的知识分子纷纷南下广东，中国民俗学也开始了它的第二次创业。在中山大学，这些民俗学先驱们不但成立了民俗学会，出版了《民俗周刊》，而且在培养人才、深入田野等方面也做出了一定努力。这就是中国民俗学史上著名的中山大学时期。

1930年前后，钱南扬、钟敬文、江绍原等人先后汇聚杭州，与浙江同仁娄子匡一道，成立了民俗周刊社，出版了《民俗学集镌》、《民间月刊》等民俗学刊物。杭州民俗学运动的兴起，给中国民俗学运动，特别是浙、闽、粤、川等地的民俗学运动带来一定影响，原广州中山大学民俗学会的一些分会，也纷纷并入后来成立的杭州中国民俗学会。这里的民俗学运动一直持续到抗战爆发。

1937年，卢沟桥事变爆发，东北、华北、华东、华中的一些地区逐一成为日寇沦陷区。一些大学和研究机关被迫西迁，进入中国大西南的云贵川地区。科研环境的变化，自然使他们的研究对象由中原汉文化逐步转向西南边陲的少数民族文化。他们中有研究民族学、人类学、社会学的，有研究文学、语言学的，他们从各自不同的角度，对当地少数民族文化，进行了卓有成效的研究，闻一多的《伏羲考》、马长寿的《苗瑶之起源神话》等，都是这一时期的代表。

抗战爆发后，在以延安为中心的陕甘宁边区，出于改造思想、改进学风的需要，毛泽东同志提出了文学艺术民族化的主张，许多作家、艺术家上山下乡，深入民间，作为艺术家创作源泉的民间文学艺术，受到了空前重视。当时虽然也出现过一些理论研究，但主要成绩还是对民间故事、歌谣、说唱及民间小戏的搜集整理。这些处于萌芽状态的民间文学作品的问世，不但丰富了民众的精神生活，激发了群众斗志，同时也为繁荣

边区文艺创作，提供了丰富养分。

1949年中华人民共和国成立，中国民俗学运动也进入了一个全新阶段。解放后的第二年，中国民间文艺家协会宣告成立，此后，一些群众性的民间文化研究组织也相继问世。由于受到前苏联学术体系和陕甘宁边区学术传统的影响，这一时期的民俗学研究，主要集中在民间文学及民间艺术等几个方面，而民俗学的其他领域则被排斥在学术之外。当时成绩最大的是对民间文学（故事、歌谣及少数民族史诗、叙事诗）、民间美术及民间音乐的搜集，这些丰硕成果，充分展示了劳动人民的文化创造。这一时期的学术研究，主要是围绕着民间文艺社会地位、社会功能等问题展开的。这种理论研究的现实精神，一方面成就了民间文学事业，使它受到了前所未有的重视，但另一方面，由于过分强调民间文学政治功能的本身，无形中又削弱了对民间文学多重功能的整体把握。

1966年文化大革命的爆发，使中国民俗学运动蒙受了灭顶之灾。打倒“四人帮”后，中国民俗学才迎来真正的春天。在中国共产党十一届三中全会精神的感召下，1978年中国民间文艺研究会恢复工作，同年，《民间文学》复刊，1981年上海《民间文艺集刊》创刊，1982年《民间文学论坛》创刊，1983年中国民俗学会宣告成立，从此，中国的民俗学运动进入了一个新的历史时期。搜集方面，有200万人参加的全国性民间文学三套集成普查工作取得丰硕成果，少数民族史诗、叙事诗的搜集，也取得了令人瞩目的成绩。研究方面，这一时期的民俗学研究是从总结历史，拨乱反正开始的。随着思想解放浪潮的高涨，人们的学术视野得到大幅拓展，学术焦点也从建国以来的单一的民间文学研究，开始向民俗大文化方向转化，研究对象也从基础理论开始向专题研究发展。随着研究的深入，外国民俗学、人类学理论也被介绍到我国。1995年，民俗学被正式列入国家

二级学科，培养专门人才的硕（博）士点陆续设立，全国已经有相当数量的大学开设了民俗学课程。这一切都预示着作为中国人文学科重要学术生长点的中国民俗学，将有着一个更为辉煌的未来。

纵观中国民俗学发展的百年历史，就会使我们看到，中国民俗学所走过的是一个非常艰难的历程。尽管从总体上说中国民俗学的发展具有明显的持续性特点，但实际上，由于战乱、政治等多方面原因，民俗学研究热点一直处于变化之中，因此，每次起步都往往需要从基础理论做起。

正如上面我们所说的那样，中国的民俗学是从民间文学研究开始的，即使现在，民间文学也仍占有相当比重。对民俗学进行整体关照的意识尽管很早就已出现，但真正形成风气还是在20世纪的80年代。这一时期文化热的兴起，客观上为民俗学的整体研究铺平了道路。现在想来，中国民俗学之所以能受到社会普遍关注，当与这一时期中国民俗学研究领域的迅速拓展，具有着密不可分的关系。

在中国民俗学发展的近百年中，直接参与到这一领域，并自始至终从事民俗学研究的人并不很多，更多的情况是来自不同学科的跨学科研究。由于学科不同，学术视角不同，人们的研究方法自然也呈现出明显的多元化倾向。如顾颉刚的历史研究，何其芳的文学研究，凌纯声的人类学研究，江绍原的宗教学研究，马学良的语言学研究，等等。此外，不同时期或是针对不同研究对象，人们所采用的研究方法亦有所区别。

与许多20世纪初诞生的新学一样，中国民俗学自诞生之日起，便与国外民俗学理论结下了不解之缘。如众所周知的流传学派、社会学派、功能学派、精神分析学派等等，都程度不同地影响过我国。但总的来说，对中国影响最大的当属英国人类学派。除建国之初的前27年外，这一理论对中国民俗学的影响

几乎从未间断。一方面，它在帮助人们认识民俗现象古老文化内涵的过程中确实发挥过重要作用，但另一方面，它的存在又确实使人们忽视了对民俗事项现实功能及演变规律的准确把握。

中国典籍丰富，又有考据传统，因此，考据便成了中国民俗学的一大特色。无论哪位学者，也无论他使用过怎样的方法，在他的著作中，几乎都会程度不同地留有考据学的身影，这就是独具特色的中国民俗学。

回首百年，中国民俗学在其发展过程中也确实存在许多问题，其中最大的问题之一，就是田野作业方面的欠缺。田野作业常被视为民俗学者的看家本领，这也是民俗学常被视为“现代学”的原因之一。中国民俗学自发端之初，似乎就很强调田野作业，如中国民俗学发展史上的第一个运动——歌谣学运动，便是从征集歌谣开始的。以后的歌谣研究会、风俗调查会、中山大学民俗学会、杭州中国民俗学会以至今天的中国民俗学会，似乎都十分强调搜集。但事实上我们做的还远远不够。

首先，从数量上看，与文本研究相比，我们的田野作业明显偏少。由于田野作业力度不够，人们只能从事文本方面的研究，而对文本之外的研究几乎很少涉足，其结果，自然直接影响到研究范围的拓展和人们对民俗事项的整体把握。

其次，从质量上看，虽然自中国民俗学产生之初，就已经注意到了比较科学的搜集方法，但由于搜集者多半是热心民俗但又缺少学术训练的民间人士，他们所关注的更多的是文本本身，而对相关语境则缺少起码关注，所以在搜集质量上便不能不打上许多折扣。

抗战爆发后，我国部分民俗工作者尽管在大西南进行过不少卓有成效的田野作业，但总的来说，田野作业并没有得到它应有的位置。这不但使我们凭空失去了许多宝贵的一手资料，同时也使我们的民俗学研究失去了一个非常重要的学术生长点

而只能在文本之中徘徊。

积极吸收外国先进理论与方法，是我国民俗学研究的一个传统。但我们在学习国外理论时，生搬硬套也使我们吃了不少苦头。我以为，吸收国外理论，也应有所分析，有所鉴别。不应像一个光着屁股在海边赶海的孩子，不加区别地捡拾所有，而应从中国的具体国情出发，在吸收国外学术优长的同时，尽量回避其不足。学术的最高境界在于对自身文化的准确把握，而不是对国外理论的刻意模仿。这就要求我们具体问题具体分析，用踏实的调查，深入的分析，去实实在在地解决几个问题。实践是检验真理的惟一标准，这应该成为我们学术研究的永久指南。五四时期革命先驱们对“诗云子曰”派的批评，改革开放之初对“两个凡是”派的批评，对于我们今天的学术研究仍具指导意义。

20 世纪是个充满动荡的世纪，也是个改地换天的世纪。经过百年努力，中国民俗学已经从一门名不见经传的小学，一举成为 20 世纪末中国人文学科中的一个重要的学术生长点。这进步，来自于包括港澳台学者在内的整个中国学界诸同仁的共同努力。

就在人们喜迎新世纪到来的时候，苑利同志花数年时间编纂的这套《二十世纪中国民俗学经典》就要出版了。这套丛书收录了从 1901 至 2000 年这一百年间中国民俗学研究成果中的主要篇目，它的出版，对于人们系统了解 20 世纪中国民俗学研究的主要成就，重新审视中国民俗学经历的百年历程，都会有相当的裨益。在丛书出版之际，特撰此文以为志。

钟敬文时年 99 岁

2001 年元月

目 录

严 复	图 腾	1
江绍原	中国人的发爪与接触巫术	2
李安宅	巫术问题的解析	28
孙作云	中国古代的灵石崇拜	35
杨 堃	灶神考	59
樊恭煦	祀龙祈雨考	114
凌纯声	古代中国及太平洋区的犬祭	122
李 卉	说蛊毒与巫术	177
阎云翔	试论龙的研究	196
柯 杨等	“薛家湾人”的职业及其信仰习俗	212

目 录

邓敏文	神判之源考释	242
陶立璠	清代宫廷的萨满祭祀	253
色 音	论萨满教的巫仪	268
度修明	中国傩文化述论	288
巴莫阿依	论凉山彝族毕摩阶层的特征	302
刘锡诚	钟馗论	318
金 泽	宗教禁忌与神圣的空间	334
庄孔韶	女神陈靖姑信仰	353
苑 利等	信仰民俗研究论文索引	379
编 者	编后记	423

图 腾^①

严 复（1853～1921），男，福建侯官（今闽侯）人。近代启蒙思想家、翻译家。《天演论》译者。他在传播西方近代文明的过程中，也将近代西方民俗学理论介绍到我国。代表作有《癸丑堂诗集》等，著译编为《侯官严氏丛刊》、《严译名著丛刊》等。

图腾者，蛮夷之徽帜，用以自别其众于余众者也。此美之赤狄澳洲之土人，常画刻鸟兽虫鱼或草木之形，揭之为桓表，而台湾生番，亦有牡丹、槟榔诸社名，皆图腾也。由此推之，古书称闽为蛇种，盘瓠犬种，诸此类说，皆以宗法之意，推言图腾，而蛮夷之俗，实亦有笃信图腾为其先者。十口相传，不知其怪诞也。

（原载〔英〕甄克思著 严复译《社会通论》，1904）

① 此文为严复在他所译《社会通论》（英国甄克思著）“开宗·形式分第一”中所加的按语。严氏所译《社会通论》和他这段按语，是我国较早介绍图腾制度的资料。标题为编者自拟。

江绍原

中国人的发爪与接触巫术^①

江绍原（1898—1983），男，安徽旌德人。著名宗教学家、民俗学家。曾任北京大学、山西大学、中山大学教授，代表作有《中国古代旅行之研究》、《发须爪》等。

这一部分的标题，乍看倘若费解，我们用以标指的事实，却是极容易明白的。

身体健全的人，我们不能损伤或拷打他的哪一部分而不使他感受到痛苦。割去他的手或足，他觉得痛；胸部或腰部中了枪弹或被人重打，他许受不住，立刻倒在地上；倘若有人砍去他的头或活活把他开膛，将心肝挖了去，他的性命大概就不能再是他的了。这自然因为受伤的手足以至被挖去的心肝，若照常识说，都是他身上的东西。中弹的左目或被砍去的头，假使是孙传芳的一个顾问或溥仪的一位小姐的，他自然不受“影响”，除非该顾问或该小姐之与他，本有点所谓“特别的”关系，以至于顾问或小姐的痛痒就等于他自己的痛痒。又譬如他

^① 原名《本主与其发爪被认为有同感的关系》，本标题为本丛书编者自拟。

因写血书，削去手指上一块肉。在当时他许觉得很痛；但是若医生为他上了止痛药，七十二小时之后，凑巧有人拾到他割下的那块肉，于是随手打开煤炉盖，将它掷在火内，那时远在上里之外的他，会不会凭空觉着伤口发炎，像火炙一般？“问的真怪！”你将说，“那块肉已经非他所有了，能同他有什么关系！”

我们还有更奇怪地问语呢。假使拾到那块肉的不是北京大学第三院的打扫夫，而是他的恋人雪子；她而且知道是那位爱国男儿亲手割下的，于是举到嘴边给了它一个“甜蜜的吻”，然后包在手帕内带走了。索性让我们的想象再放肆一点：假定那块手帕上面，新近洒过紫罗兰香水精，是他从巴黎商行买了送她的。当她吻肉包肉之时，这位志士却正在铁狮子胡同同段祺瑞大谈“苦，无常，无我——三法印。”不知这时他会不会刹那间觉得满室紫罗兰香而且指端感受了一吻，于是不自知的站了起来，恨不得立刻找到雪子，同她情话去？说志士的“遗肉”所受的待遇，必能影响到他的思想情感，阅者你许不很信——或完全不信。

然而这只是你。其余那些个未从原始思想得到解放的古今人就不然：他们以为自己与自己身上即使已经弃去的部分，肉也罢，筋骨也罢，仍保持着同感的关系：它们（指割去的肉或筋骨）受的待遇，照那些人的眼光看，仍能影响到本主，而且影响到他的全身心。譬如说，它们被火烧，本主就觉得全身热不可耐；它们被冰冰，他就觉得全身战栗；它们被毁灭，他的性命就也不能保；而且如其旁人向它们作如此如此的吩咐，它们的原主的思想情感也就不由自主的如此如此起来。我们顷所写的“身上的各部分”，内中包括——虽则不仅是——发，和手足的爪甲。犹如发须爪能治病之说，不是我国人最奇特的药物学？犹如发毛能致病之说不是我国人最奇特的病理学？同样，本人与其发爪有同感关系之说，也还不是我国最出人意表的生

理学心理学？我们却为题目所限，在这里只能讲讲传说中本主与其发爪之同感关系。

有若干种禽兽，久已成为我国人怕见或忌见的对象。它们可分为两大类：（1）本有招忌或可怕之道的，例如乌鸦，毒蛇；（2）不但本可怕而且年老会变成“精”的，例如野狐。关于它们的传说，给了它们各种的迷惑人，报复人，伤害人的本领；其中于我们此刻直接有关的，只是下面的一种：人身上露在外面的各部分，和甚至于潜伏于身内更与生命有关的东西，这些禽兽都时常要，而且真能吸取或攫去。所云露在人身体外面的各种东西，发爪在内。

且看这种能为人患的禽兽，对于发爪有什么行为。

汉朝汝南郡的汝阳城，出过一桩哄传一时的奇事。事为本地人中一个服官者应劭所闻，就记在他的《风俗通义》卷九里而。那条记事文的开头几句如下：

汝南汝阳西门亭有鬼魅，宾客宿止，有死亡。其房厌者皆亡发失精。问其故^①，云先时颇已有怪物。

够可怕了，是不是？然而偏有人立志为汝阳的居民除害。其人为“北部督邮西平到伯夷”，年纪虽只有三十岁，而“大有才决”。他“日晡时到亭”，明知亭里闹鬼，却硬要住下。此公事前有准备，所以黑暗中那“正黑者四五尺稍高走至”扑他时，他“徐以剑，带，击魅脚。呼下火上照视，老狸正赤，略无衣毛。持下烧杀。明旦发楼屋，得所髡人结百余。因从此绝”。以前的人所失的精，发屋时自然找不到，因老狸必是个吮精者也。

^① 《风俗通义》卷九为：“寻问其故”。《文渊阁四库全书》本。——本丛书编者注

再看《事类统编》卷八十五里面的一段：

蝙蝠：善服人精，更髡人发。

（原注）《幽明录》：宋初淮南郡有物髡人发。太守朱诞曰，吾知之矣。多置螭以涂壁。夕有一蝙蝠，大如鸡，集其上，不得去。杀之，乃绝。视屋檐下，已有数百人头髻。

以上两条，只说有些兽类喜欢吮人精及髡人发，至于被髡究竟于本人是怎样的一种损失，并未言及。心细的读者，或因此以为失精与失发本不能相提并论：失精，的确于人不利；失发，至多不雅观，于健康何损？作如是想者，且读下面两条。

《云笈七签》^① 卷四十七云：

凡梳头发及爪，皆埋之，勿投水火，正尔（？）抛掷；一则敬父母之遗体，二则有鸟曰鵄，夜入人家取其发爪，则伤魂。

因口津、血、精液、发、爪，都被认为人身的精华。故特别为人所怕的虫豸，鸟兽，精怪，鬼魅等等，在传说中都成为食精，吮血，髡发，吞爪的。它们的目的也未必单单是戏弄人伤害人，而是夺取人道的精华，炼补自己的身体。这样看来，它们能否“通灵”、“成精”，竟与其偷发爪的本领之高下不无关系了。自己认为宝贝的东西，必也是旁人或旁种物事的宝贝——这是一个普遍的谬误。

我们又见唐人刘恂的《岭表录异》云：

^① 《云笈七签》是宋人张君房所辑录的一部道书丛刊，“总为百二十卷”，明张萱补。此处所引，出第四十七卷中《秘要诀法》。

鸺鹠即鸱也。为鸱（音讹，同鸱，诱禽鸟也）可以聚诸鸟。昼日目无所见，夜则飞撮蚊蚋。乃鬼车^①之属也。皆夜飞昼藏，或好食人指甲^②，则知吉凶，凶者辄鸣于屋上，其将有咎耳。故人除指甲，埋之户内，盖忌此也。亦名“夜行游女”。与婴儿作祟，故婴孩之衣不可置星露下，畏其祟耳^③。

① 刘恂：《岭表录异》次条云：“鬼车”即“九头鸟”之属。

② 唐刘恂《岭表录异》卷下：“鸺鹠昼日日无所见，夜则飞撮蚊蚋，乃鬼车之属也，皆夜飞昼藏，或好食人爪甲。”《文渊阁四库全书》本。——本书编者注

③ 甲：妻云杭州、绍兴两地，俗传“猫头鹰（鸱）喜于月明时出现；如适有人在庭院中小立，它即暗数其眉毛的茎数，被数清者，必死无疑。未知这与鸺鹠夜取人发之传说，关系如何。付印时又见《庄子·秋水篇》：“鸱鸺夜撮蚤，察毫末。”《淮南子·主术篇》：“鸱夜撮蚤（或作‘聚蚤’），察毫末。”许慎云：“鸱夜聚食蚤虱不失也；司马本，‘蚤’作‘蚊’，云‘鸱、鸺鹠，夜取蚊食’；又苏舆释《庄子》云：‘鸱夜察蚤之毫末’，似皆误。蚤，谓爪甲；毫，谓眉毛属。如何？”（《淮南子》下各文，均转引王先慎《庄子集解》。）

乙：禽兽鬣人发的传说之外，又有邪教徒以术剪人发辮之流言。宣统二二年（？）时，南京市民哄传北城发现此事。辮梢之外，鸡尾与小儿阳具，据说也被剪去不少。人云《白莲教》余孽所为，并非他们自己动手，“飞纸人”为之而已。又云纸人见《易经》即堕。那时著者在宁，亲闻以上的话。著者的妻，云某岁杭州城内也有过这种谣言，辮梢或发无论被谁剪去，也无论怎样剪去，皆主凶。这样的与人为难的邪术家，也未必始于白莲教。待细查。参看本注（戊）。

丙：本书付印前，偶阅周庆云编订的《南浔志》（该志叙事“以宣统三年为止”；壬戌十月刊成），见卷二十九（灾祥门）有以下的记载：光绪二年二月，有妖人剪辮发。七月，又有纸人夜出作怪兽状魔人；居民鸣钲驱之，寝不安席，至八月始止。

李光霁：《纪异》（原注：“节录”）：今年三月，浔上哄传妖人剪辮。北栅卖饼某甲，夜起如厕，忽冷风刺骨，辮已失去。由是镇人相戒，夜间不敢出门。并讹传被剪之人，百日必死；然某甲后亦无他异。至七月初，又纷传有纸妖夜间摄人神魂……

假使发爪被“猫头鹰”，被“大如鸡”的蝙蝠，或被皮毛已将脱尽，不久即可变成人身的老狸所取或吞，其人犹不免伤魂；那么，还生在头上的发，还受的起不祥的动物侵犯吗？据作者与妻向各方查问的结果，江苏，浙江，安徽，江西，直隶诸省，都有些地方相传头发如被鼠咬，本人不久必有疾病或旁的灾难。我们此刻在北京用的一位女仆，去年患双目红肿月余。为她治好的西医，断她的病为“沙眼”（北方的一种很普通的目疾）；但她自己在就医之先，每出怨言时，必说是我们移居前“耗子（鼠）咬头发害的”。鼠历来为人所怕。先民的敬鼠若神^①，以及种种的压鼠法，都是明证。长江流域的人（北京人亦然），非常忌讳自己就寝时脱在床面前的鞋（特别是鞋后跟），为鼠所咬^②。我们的小女孩近来病了三个多月，她的奶妈也以为这是小孩生病前手指被鼠咬所致。鼠之为不祥的小生物如此，发之为人身最不可侵犯的部分又如彼，难怪鼠咬人发被认为一件最不幸的

（接上页注③）

丁：鸟而且有惧发的：“《隐诀》言《太清外术》：生人发挂果树，鸟鸟不敢食其实”（《酉阳杂俎》卷十一《广知》门）。

戊：校对时添注：顷见杭县王蕤的《语怪》云：

清宣统三年，曾传妖人下降，有妇女剪辮，男人失势之事。一时家有子女者，无不相顾惊惶。人家独子，至烦数健男环守，通宵不寐；天明验阳物具在，至欢呼交庆。妇女则盘发于顶，镇以灵符（页八）。

己：《千金翼方》卷十一：“小儿客忤慎忌法：凡小儿衣裳帛绵中，不得令有头发，履中亦然。”又治中客之法：“以水和豉捣令熟，丸如鸡子大，以转摩儿肉上及手足心各五遍，又摩心腹脐上下行转摩之，食顷，破视，其中有细毛。弃园（？）道中，病愈矣。”

① 《春秋运斗枢》云：玉枢散而为鼠。《抱朴子》云鼠寿三百岁，善凭人而卜，名曰仲，能知一年中吉凶及千里外事。”（引《本草纲目》）

② 《春秋》成公七年，“鼯鼠食郊牛角，改卜牛；鼯鼠又食其角，乃免牛。”这里所说的鼯鼠，与家鼠诚然不同，但也可见忌鼠咬是古今一致的。

事^①。

发爪为动物所得，除于本主的生命健康不利外，似尚不至于发生心理上的影响。反之，如果它们入了术士或普通人而会作法术者之手，其结果就视法术的作法与目的而异：或者是本主丧失了生命，或者是他的自主能力被夺，或者是他的心为人所颠倒，支配。在（乙）部，我们引过《验方新编》，以证两粤“疳蛊”家制蛊的原料中有入发。但那里只要讲明无论谁的发若被法术驱遣，便能害无论什么人；而我们此刻开始来说的，是用发为“介物”去伤害或影响发主人自己这一类的事。

一部名叫《通天晓》^②的书，在卷二中引另一书^③曰：

竖柱上梁，预防匠人将柱之上下，梁之左右，安放树叶头发，断筋^④，及诸鸟兽鱼鳖毛骨魔魅物件。

① 关于头上发不可轻犯的俗信，必定很多。再版时尚拟增补。欢迎阅者通信指教。

印刷中添注：（1）《酉阳杂俎》卷十六云：“人夜卧无故失髻者，鼠妖也”。（2）近人杭县王翥《语怪》（页六至七）云：“俗谓鼠啮人发多吉庆，啃脚则凶，啃鞋亦然。颇有奇验，不可斥为无稽也。”（3）叶生机先生（湖北罗田人）惠函云：“小时尝拿剪子剪人头毛，家人告我这是有罪，将来到了阎王那里，就要用二三分长的短发接铁担杪，铁担杪者，一种农具的尖也，长如扁担，两头皆有铁尖。”（信十五年十二月十六日发）。

② 原名似为《卫济余编》，杂抄古今书籍而成，篇首有“采摭书目”，分“捍灾”、“辟邪”、“营造”、“人事”、“戏术”等十八门。所见本未著原辑者姓名，仅云“攘堂偶编，男景苏、景韩校字”。

③ 书名《传家宝》，北京琉璃厂有石天基原刻本，上海有石印本。《玉匣记通书》卷下《营造作魔昧法》项下，又《万法归宗》，都讲起各种工人魔镇咒诅之术及宅主破术之法。

④ 《韩非子·奸劫》篇第十四有以下几句，恐与今俗有何相通之点，录于此备忘。“淖齿之用齐也，擢湣王之筋，悬之庙梁，宿昔而死。（王先慎曰：“宿昔”，策外传有“宿夕”）又，《外储说》右下：“淖齿之用齐也，擢闵王之筋”。《难》一：“湣王一用淖齿而身死乎东亩”。但《传家宝》中“断筋”二字，恐系“断筋”之误。

匠人们是千万开罪不得的。据作者的妻说，杭州常州两处的人造房，对于一切匠人，都非常的款待：工钱之外给酒费；上梁前后为之备丰盛的饭菜点心；在一切时，无论如何不肯厉声疾色对他们。这不是因为“劳工神圣”，而是要博得匠人的欢心，免得他们在安柱上梁的当口，将所谓“魇魅物”压在柱下或放在梁上。假使他们自动或受旁人的指使做了那一类的事，新屋造成后，里面必免不了各种的不安：如虚火，无理由的响声，夜间出鬼等事，厉害的竟可以吓死住房的人。她常听人谈起的魅魔物，除木人外，似亦以乱发为最平常。依我们推测，匠人所高置或重压的发，想必不外乎两种人的：（1）房主或其亲属的；（2）外人的。大概无论谁也经不起自己的发被放在那种地方。日久了，或许他的魂，不是时常出窍，就是永不回去成了冤死鬼。在这种情形之下，住房的怎能免于那般不自由的鬼魂的搅扰？而且说不定刚敲锣击鼓的把外鬼或幻鬼赶跑，上房里四孙少爷又发狂了。感谢邱道士的发现：他的发也在柱石底下压着来！^①

你的“债主”，“公主”，或“老相公”若发见你不辞而行，

① 关于工匠用发害人的秘法及传说，我们曾在笔记小品中声明征集。本书付印前，得上海闸北刘晓浦君来函，末云：（甲）放上头发的确不是一件好事，然所放的头发不限定是房主或其亲属的，任何人的都行，甚至于不是头发也可以。放的是某人的头发，某人也不至于疾病死亡，即算是死了，也不会因为头发的缘故来为祟。（乙）竖梁的时候，最好预防匠人有意无意地将头发、断筋……等物放进去。否则将来房子修好后，要发现怪异的事情，吓的人不得安睡，甚至于吓出病来，以至于死亡。

信的前半还有一个有趣的故事，它和发无直接关系，虽则刘君用为例，以说明置发梁上只有惊扰住房人的效果而不至于损及发主。我们觉得这句话的下半有问题。敬请阅者帮助我们找材料，务必参看本书序文里的叙述和讨论。

岂不想在你太走远了之先，绊住你的脚，好把你慢慢找回吗？甚至于你的仇人，有时不也要“捉活的”而不要“捉死的”吗？这都只要他们手边，存有你的发，或许能如愿以偿。唐人陈藏器记载过一个传说：“人逃走，取其发于纬车上转之，则迷乱不知所适”^①。发若旋转不已，发主的心也就迷乱：这是不是本人与发同感说之最圆满的例？

上一节提到公主。其实公主倘若真有远见，早就该设法把你的心系住，使你不但不能逃，而且不想逃。她要作到这一步也并不难——如其她手里有你的发。可惜我们关于此事的材料，出于一部专为男子们看的书，因此，里面只说起男人怎样用女子的发迷惑女子，而没说女子也可以用男人的发迷惑男人。不过是：它虽没说，我们仍不妨相信男人用以蛊惑女子的秘术，若倒用之，应当是同样的有效验。

书名《万法归宗》^②。花上不到两角大洋就能买一部石印的。在保存礼教禁止淫书的中国还能见到的这部书，其卷五中有个“令妇想思章第十”，文云：

想思（红豆？）五个，妇人头发五钱，乳汁五钱，和成剂，作四十九丸，瓷器盛。祭于六甲坛下，脚踏魁罡二字，右（一本作“左”）手雷印，左（一本作“右”）手剑诀，取东方气一口，念《想思咒》七遍，焚符一道^③，煎药几日（？）尽服止为度。如遇交媾，服之，如在自己腹（一本作“腰”）中寄放相似；如前作月，从丹田中运药一粒在舌，令

① 出《本草拾遗》中 宋政和《证类本草》、《本草纲目》引。

② 木刻本尚多，北京琉璃厂有一抄本，索价五十元（！），均名《增补万法归宗》。李淳风著，袁天罡补。为研究我国秘术（法术）者应备之书。

③ 咒与符，原书附有，因与本书关系较浅，不录。

妇人咂舌吞药。从此爱恋密浓，千思万想，时刻不能下也。

上法固然妙极，然只能行之于已能接近的妇女而已。卷二里的“和合法”便更有用：能把女人用咒符从远处“催来”。然有一个重要的条件：作法时缺不得你所要催的女人的头发。让《万法归宗》自己登台说法：

要自己（指妇人的）生辰，头发，姓名^①。先念《和合咒》，后念《阴阳和合诀》。步罡后，看生辰在何方，且如“寅”生辰，就“寅”上用，（在地上）书《和合符》，将发安符上，左脚踏之，念起《催神咒》，生神自然不安。三催不来，不可再催也，即念送神咒矣。^②

以上二法，就其现在的形式而论，似至少经过道士们的修饰；第一个更令我们疑心它并不是民间流传的方法而是那一般讲房中术的道士们所创，在其初只备他们自己用的。虽然如此，这些秘术所根据的主要观念（如写名，如用发），即民众必也很能了解。所以能了解，是因为他们自己在平日见惯，听惯，而且使用惯的各种令妇想思法，其所假定之点，与道士术士们的秘法之所假定者，本无分别可言。下面的一条（见同书卷四中），极像通俗的，简便的，自办自了，“不求人”的惑女术。

① 古今人关于各种名的迷信（名观）与命名的仪式（名礼），著者认为是极有趣味的研究题目。关于此，他尚未发表过成篇章的论文，但已搜辑了一些零碎的材料。愿与他合作或对于此事感到兴趣者，可看《古代的冠礼》后半篇中有关的几段话和他的笔记小品中的若干条。《冠礼》不久或能整理出印成单行本。小品已发表者，大半见《语丝周刊》及北京《国民晚报》，在过去和将来，都是随写随发表的。

② 各符咒具见原书，较前一法所用者更有趣，以其与本题无甚关系，从略。

它的名字极雅，曰“止妒法”，但我们相信，骨子里它也是一个“令妇想思法”。文曰：

用薏苡仁七枚，作索雌雄象，以妇人发贯，纳衣领中，即不妒。

是的，术士道士们时常意识的或非意识的应用的一个原则——曰，原主和那从他身上落下的发爪，仍有同感关系——占往今来的一般人（即非术士道士们）也深信不疑。除上面讲过的通俗防匠人魔魅法和止妒法以及其他等法确为明证外，让我们再举以下几种事实以肯定之。

- (1) 珍护胎发与小儿顶心发之俗；
- (2) 新郎新娘“结发”之俗；
- (3) 剃下发之慎重处置；
- (4) 护爪与蓄爪之风。

一、胎发受人特别注意，由来已久。最古的关于此的文献，似为《礼记·内则》篇所云：“三月之末，择日剪发为髻：男角，女羁；否则男左，女右”（我们不妨顺便点明：母从产前某时起，儿从堕地以来，直到此时，都是与父分居的，剪发后母才抱子出来，正式见父，其时父即为子命名）。那几句书虽说的是君之于，然《内则》自己加述过，在庶人中盖亦然。小儿无论贵贱，他的胎发在一定期限之内必须剪去，然又不尽剪去，所留下的部分，书中称之为“髻”。髻的形状与位置，视男女而异。一式：男孩留两簇发，各在脑门（俗呼“性门”）一旁，称“角”；女孩则留两条，于顶上纵横相交，名“羁”。另一式：男女皆留下一簇发，男的在左，女的在右；《内则》虽无明文，我们不妨将此处所说的左右，认为性门的左右（以上解释“角”

“羈”之语，根据郑《注》孔《疏》；他们二人的原文，我们录在^①里面）。

择日一节，本书（戊）部将详论之，我们此刻要考虑的只是这一个重要之点：剪去的胎发，古人作何处置？是漫不经心的弃去呢？还是聚而珍藏之？容许有人觉得这是“想入非非”的奇问，其实不是。成人的发爪如投入水火中或为鸺鹠所得，尚能发生不良的效果；初生婴儿的胎发，又岂能不怕折磨？胎儿的胞衣，古今人尚且洗净封好，拣吉日吉地埋却，那从小儿头上剪下来的胎发，他们怎能倒随手弃去，全不管它是受牛羊的践踏，还是有人拾了去入药？如其“藏衣（胎衣）不谨：为猪狗所食者，令儿癫狂；虫蚁食者，令儿病恶疮；……近社庙旁者，令儿见鬼；近深水湾池，令儿溺死；……弃道路街巷者，令儿绝嗣无子；当门户者，令儿声不出，耳聋……”^②。那么，儿发若为猪狗虫蚁所犯或弃于道路街巷，想也免不了同性质的恶影响。复次，顶心与性门上的发，有时不是也剪去吗？然在古人的心目中，这两处未必不是头上特别重要的部分——必须特别保护的部分。说它们以外的发，古人是随手弃去，不加以注意的，我们听了，已经疑信参半；若说顶心与性门上剪下的，他们也全不理睬，我们便更不敢从。让我们想想：所谓顶心，岂不是头部最高之处？这里的发淹了，烧了，压在大石下了，

① (1) 郑康成注：“夹囟曰‘角’，午达曰‘羈’。”(2) 孔颖达《正义》：“云‘夹囟曰角’者：囟是首脑之上缝，故《说文》云儿，其字象小儿脑不合也。夹囟两旁当角之处，留发不剪。云‘午达曰羈’者：按《仪礼》云，‘度尺而午’，注云，‘一纵一横曰午’；今女剪发留有顶上，纵横各一，相交通达，故云午达，不如两角相对，但纵横各一，在顶上，故曰羈，羈者只也。”陈澧《礼记集说》：“严氏云，‘夹囟曰角’，两髻也；‘午达曰羈’，三髻也”。这是另一解，存参。

② 出《外台秘要》第三十五卷所引崔氏“小儿藏衣法”六，共五首，或讲洗涤封藏之法，或叙择时择地之术，阅者可参看。

或者到了狗肚里了，顶心岂不大受打击或磨难？远见如古人，焉能坐视他们的“小宝贝”遭逢这种不幸？至于怦怦跳动的“性门”，那是何等的脆弱。假使它自身经不起棒击针刺，火烧风吹，那么，那里的发也未容淹，烧，重压，或猪犬吞吃。性门既合，始有“天灵盖”。关于天灵盖，陈藏器曰：

此是天生天赐，盖押一身之骨。卤门未合，即未有也。

我们引过多次的李时珍亦云：

人之头，圆如盖，穹隆象天。泥丸之宫，神灵所集。修炼家取坎补离，复其纯干，圣胎圆成，乃开颅卤而出入之，故有“天灵盖”（“脑盖骨”“仙人盖”“头颅盖”）诸名也。^①

修炼家对于抬高天灵盖的价值，有过极大的贡献，我们岂能怀疑？但是修炼家注意到这件物事的，只怕倒是前于他们而存在的一个通俗观念：人醒时或梦寐中的魂灵出入，是以“性门”为门的。修仙者固然要把天灵盖软化，以便他们的“圣胎”可以随意出入；然一般的先民却只巴不得“小宝贝”早点把天灵盖长好而且硬化，省得他的小魂灵儿时常从那里飞出，或被奸人恶鬼从那里摄去。修仙者如其千方百计，想恢复婴儿的状态；老先民却只望他们的少君快点生出头颅盖，和大人一般无二。

① 《本草纲目》卷五十二“天灵盖”项下：“主治传尸尸症，鬼气伏连，久瘵劳疟，寒热无时者，烧令黑，研细，白饮和服，亦合丸散用”（《开宝本草》）。又“治肺痿乏力羸瘦骨蒸盗汗等，酥炙用”（宋《月华本草》）。陈承曰：“近见医家用天灵盖治传尸病，未有一效；残忍伤神，殊非仁人之心……”

这并非人性之相去如水火，乃是各自的问题稍稍不同。而且天下的事，都是相反以相成的：头颅盖不先长好，修炼家从哪里下功夫？婴儿不先长成人，连修炼家也不能有！不明此理，莫读我书。拨转话头，回到原论。凶门顶心，假使并非大有关系的所在，如我们顷所言，则已；假使是，就请莫再以为从那里剪下或剃下的胎发，是不被古人另眼看待的。

今俗对于胎发和小儿发的看待，除去它自身有研究的价值之外，还颇能帮助我们追想古俗。一个民族在政治，宗教，学术……等方面，无论经过怎么样剧烈的变迁，然在他的大多数人之中，“那最古老最荒唐的迷信”，却往往并不消灭^①。随便举一个例。“儿生不作声……以葱白徐徐鞭之，即啼”。再看：“婴孩落生后三日，产婆为之‘洗三’……洗完了，把孩子于捆上，用葱打婴儿三下，说道：‘一打聪明，二打伶俐’”。以上两条，都写的是用葱鞭儿；然第一条见于一部唐朝的书^②，第二条见于民国十五年的一张北京日报^③。唐朝和民国，相去如已有一千几百年，那个风俗的初次出现和它的著录于唐人之书，其间不知又是若干世纪。唐以前不知若干世纪，已经有了用葱鞭儿之俗；而此刻的北京的人，依然用葱鞭儿。到民国若干年它才能消灭，谁敢预言？

本节和下一节里的材料，大半是著者的妻供给的。江苏常州的乡风，据她目睹，婴儿满月时剃头，然大都不全剃，乡间

① 弗来则教授 (J.G.Frazer) 的《普须该的工作》(Psyche's Task) 中云：“倘若我们审查这些为我国民所沉默而坚定地执守住的迷信，我们将大吃一惊，发现那生命最长久的正是那最古老最荒唐的迷信，至于那虽是同样的谬误却较为近代，较为优良的，则更容易为民众所忘却”（周作人先生译，见《酒后主语》第九）。

② 《外台秘要》卷三十五引崔氏。

③ 洪儒《旧式产婆》，载十五年十月十三日北京《晨报》“北京版”。

允然。或留性门左右的两块发^①——即《内则》所谓“角”，郑注所谓“夹囟”；或只留其一——即《内则》所载的“男左女右”；或只剩性门上的一簇；或不剃顶心连稍后的一部分^②——此殆郑注所谓“午达”之变相。小儿稍长，他的头至少有两种剃法：或只留顶心发而剃去其余的，或剃去顶心发而留下周围的一圈^③。而且有些地方的婴儿，本就只留这一圈胎发。我们以为在这许多的剃法之中，留性门发与留其旁相对的两块或一块，其动机似乎相同；留顶心发，留“鸭屁股”，与剃“沙弥圈”，其动机也似乎相同。前三式不论有无旁的意义^④，其动因之一必同为保护性门发；后三式也不论有无旁的意义^⑤，其动因之一必同为保护顶心发。如将性门或顶心发剃去，第一，原处便失了

① 杭州人呼为 do-dah，字写作“桃搭”。未识此名与“鬻”有无关系。（段玉裁注《说文》鬻字曰：“《内则音义》曰，丁果反；徐，大果反——是古音在十七部”；又《广雅》有“髡”字，江赋注所引字书有“髡”字，皆谓落毛，与鬻意相近”。）

② 江浙有些地方，俗呼为“鸭屁股”。校稿时闻女仆言北京乡间人呼为“孝顺毛”。这自然使我们想起郑玄注鬻之语。女仆云孝顺毛永不剃去，小儿稍长尚未留全头时，编为辮，并云近邻有一新从乡间来的小孩即作此装。妻往观察后，说那只是后脑上的一簇发，不连顶心的，故所占面积，实较“鸭屁股”为小。

别士第二信提醒了我们，小儿头有留“三方的——前脑一方，后脑左右头角各一方”。另式，左右亦各留一块，但第三块在后脑，二式均剃去囟门及顶心之发——此可注意者。

③ 俗称“沙弥圈”或“马桶箍”。

④ 著者在《古代的冠礼》中提议过，留“角”乃以象兽。这与用兽名为小儿名之目的必同。把四周围那些要为难小儿的鬼怪们骗倒，他便“容易养活”了。

⑤ 留“马桶圈”和留“辮”的用意似相似，即与带鼻圈项圈，也似乎是一类的举动。鬼怪们误认小儿为兽，便不来伤害他了。在苏、浙、皖诸省，俗传留马桶圈的小儿“容易带大”，犹如桶必有箍，才能耐久。这话我们亲自听说过，耶稣会士 H. Dore 在《中国迷信研究》（《中国学丛书》第三十二种，上海徐家汇土山湾印书局出版，有英文本及法文本）中也提及。剃“沙弥圈”与“寄名神佛”的关系，我们不能在此讨论。

一种保障，第二，所剃之发的安全又成了问题；因此有人就索性把这两部分留下不剃。但是性门或顶心发如其留在头上，岂非海盗诱敌？万一被他们强剪了去，岂是小儿之福？虑到这一层，有人就索性先把该两处的发或胎发自行剃去了。两种人的手段虽然相反，目的却同，曰：谋顶心与性门及其发的安全。胎发这件东西，一方面被认为一种秽物^①，另一方面，婴儿又被认为与其胎发有同感关系。因第一层缘故，最好是把发全部除去；但又因第二层缘故，有一部分胎发竟没人敢剃，即使剃，也不敢不把所剃下者加意珍藏。

在江苏常州，大人把婴儿“满月”时剃下的发，趁湿搓成桂圆般大的一团，即以红丝线贯之或为络纳之，挂在小儿床上。杭州俗，满月时展洗儿会，“儿落胎发毕，以发入金银小盒，盛以色线，结络络之”^②。将来如有人作一番调查功夫之后，结论这是几乎全国皆然的风俗，我们将毫不惊讶。胞衣，脐带，假使尚普遍是慎重埋藏之物，胎发许也至今没被人看作无关紧要之物。

珍护胎发的方法外，众人认为非如此作不可的理由，在调查时，也值得问明白记下。我们将听到许多故事传说：胎发为禽兽所得，或受了人的作弄，践踏，或流至坟墓庙社的附近……必有什么什么恶影响及于小儿之身；反之，倘若如此这般的谨慎保存，悬挂佩带，必有什么什么益处。传说的内容，在各处决不至于完全相同，但是无论怎样悬殊，若归纳起来，必

① 死亡、疾病、生产、性交，在我国和在世界旁处许多地方一样，是被看作污秽“殄秽”的。普通人，道学先生，修炼家，禁师、献祭者，“虔修丸散膏丹”的……都须避开它们。人万一不幸为它们所染，便须从事除秽。我国人所想象殄秽的危险性与所奉行的解除污秽的方术，颇有研究之价值。著者发表过一篇《中国人的天癸（月经）观》，其中有关于此题的材料。此文修改增广后，或能印成一本小书。

② 胡朴安编：《全国风俗志》下篇卷四，第6页。

不外乎“胎发所受的待遇能影响到小儿自身”之一基本观念。有些传说，即使在表面上似乎同这个观念离开的很远，然它所攀附的母树，许仍是这个观念。“行”是不很容易消灭的，虽则人解释他所以有此“行”的理由，时常随着其他的情形改变，即使改变到与最古的形式迥乎不同，也是可能的。例如常州人：据著者的妻说，他们以为保存胎发，能使小儿长大之后，剃头时不至于藏躲哭闹不肯剃（俗云“赖头”）。胎发入于危险地则于小儿不利之传说，在常州民间倘若不是没有的，则已；否则我们只得这样写了：保存胎发之古俗，在那里虽然没亡，然此事最初所具的重大意义，却早已被那里的人忘记。彼处在现在所通行的“不赖头”之说，太嫌轻描淡写；它不是很晚才出现以强解那真解释已经失传的习俗，就必定本是寄生于真解释之上的一个附论，后来真解释衰微，它即取而代之。这种“义理”上的变迁，在民俗中委实常见。例如为初生的婴孩洗浴，其本意，想为消除他本具的，和所染的产血的，污秽；然今日北京的旧式产婆，却具体地说为：

洗洗头，作王侯！

洗洗蛋，作知县！

洗洗沟^①，作知州！

又如用镜照小儿，其意义必也是很重大然而无定的。到了北京产婆的口中，照的功用却化为固定的了：照时她说，

照照定^②，白天拉屎夜里净！

① 粪道。

② “定”疑为“脏”。北方人呼屁股曰“脏”。

这样的说，功用诚然很固定了，但是也很缩小了。同样：在“保存胎发可免婴孩受害”之古说中，那件事的好处是无定而很广泛的，在“保存胎发可免小儿长大后赖头”之近代观念中，那件事的好处变为固定而狭小的了。

我们在（甲）部中点明过，胎发与顶心发，常有人找去配药。这是因为人相信这两种发的功效，确与旁处的不同或更大。雷敩只推崇“男子二十已来，无疾患，颜貌红白，于顶心剪下”之发，但小儿或初生儿顶心上者，必也很有用。入药的发，我们说过，必须烧焦，或者油煎，或者火焙。发被烧，被煎，被焙，我们也说过，入信为不啻本人全身，或他的头，或头的一部，也受火炙油炸。既然如此，试问古今人采取各种方法来保存或保护胎发及小儿发，有什么可惊讶的？没有价值的东西，是不招盗贼的。不要单笑保发党“好事”，须知毛贼们居心也不良。小宝贝是为自家传代的，他头顶上好端端长着的命根，不知外人凭什么权利，可以硬夺了去医他的“咳嗽有血”或“补”他的“阴”？

二、不论古书里所说的“结发为夫妇”应作何解^①，今日民

① 本书的底稿，是一篇游戏体的长文。它在北京一个日报上分段发表时，友人俞平伯先生致函提醒我们一件事。兹将原信全部抄录在这里，作个人过去生活的留影。

绍原次长政阁：奉读大部颁行文件之九，发扬国光，甚幸甚幸！所述夫妻结发一项，尤饶深意，允当广播德音，俾痴男怨女，知所遵循。辱忝知交，仆与有荣焉。惟阁下所言乃指民间风俗。揆之古籍，则所谓结发为夫妇者，其义又殊。兹为吾次长陈之：李陵诗云：“结发为夫妻，恩爱两不疑。”李善注曰：“结发始成人也。谓男年二十，女年十五时，取笄冠为义也。《汉书》李广曰：结发而与匈奴战也。”是结发犹言束发也。古者儿童均垂髻，所谓总角。及长，男冠女笄，束发为髻。故循古训，结发夫妻只是指原配之伉俪，如吾次长暨夫人是也。凡此所述，固与大部所颁之文件不相妨，特陈所知，博公余之莞尔耳。专肃，敬请钧安。平伯上。

如俞先生所言：古书里的“结发”，往往训束发。汉人桓宽《盐铁论》第十七篇：“大夫曰，余结发束修，年十三幸得宿卫”；第二十三“文学结发学语，服膺不舍”。又，《搜神记》卷七：晋时妇人结发者既成，以绶急束其环，名曰撚子髻。

间婚礼中，的确有把新娘新郎的发结在一处的事。著者的母云北京人所谓结发，乃是新娘梳头时，将鬓边的发分出一股，另从新郎的头上取发若干根，同编成一个小“抓髻”，实于新娘鬓中。阅此书者如已从头读到了这里，那么，这种结发的用意何在，应该是言下即可了悟的。人既然将发认为己身的一种精华，而且深信己身与彼之间永远有同感关系，则人轻易不肯去发，和更不肯委之于他人之手，都是一定的。成婚时男子把自己的发给新娘，乃是破例行事，以表示无上信托无上亲爱之心。那件东西，粗看虽然很不值什么，其实正是男子给女子的没字保单，担保品，“质”。男子将来会变心会“跳槽”吗？不要紧，他的发既在对方的手中，量他既不能，又不敢有什么出轨的行为。假使有，那么，亡羊补牢，女人对那簇发做上一点“法”，许能使他心回意转；否则就下个狠心，对“冤家”当初拿来的定情品做上另一种“法”，搅的他头痛眼花，魂不守舍，也未始不可以出气。万一他竟受不住，躺下去死了，那更该谢天谢地。发主人不是和他剪下的发同甘苦的吗？所以如果要害男人，害他的发就达到目的了。如果要培养男人对于自己的爱情，也在他的发上面下手就成功了。成婚时把男女的发结在一处，已经是一种促进爱情的“法术”，或云强制性的合欢术：他俩的发亲近，就可以使他俩的心，他俩的魂，也非常亲近。而况成婚后男子的发并不拿回，那东西将永远是她的。如上所说，她以后要下毒手报复负心人也好，要把汉子的心迷住省得他作狂蜂浪蝶也好，总而言之，无论她要活的要死的，也无论她弄软的弄硬的，都可以用发为万无一失的“介品”。

有人嫌上一节文章，太近于空想吗？我们惟一的替自己辩护之法，是请求他们把前面的“和合法”“令妇相思法”等等翻出再看一遍（初写那一节之时，我们尚未见到《万法归宗》。此刻我们既确知惑女术用发，便愈觉得我们前者解释结发的话，

没有修改之必要)。男子们迷女子的方术，也被女子们用以迷男子；术士道士们所擅长的“法术”，民众不但懂，而且自己会亲手作。

本书这一部分付印的前两天，我们又收到一位署名别士者写来的信。他说：

日前敝友为余言，关于发，滦州曾有以下的习俗：前清蓄发时，未婚男子剃头，必于左前额独留一撮不去；日积月累，长实与发辫相捋。举婚，始剪下，付其妻，杂辫入她的发中为髻，说是结发为夫妻的意思。所以看滦州的男子，只要见他头上有一撮累垂（赘？）的长发，就可断定他还是一个独身者。此俗和广东的未婚女子打辫不梳髻同一功用，不过粤俗现在也不尽然了。至于滦俗，某君说恐怕亦已革除。

如我们在序和注里面所说，这种习俗是很值得调查记录的。著者见闻不广，倘承本书阅者随时赐教，幸何如之！

三、再看以下的民俗是否又证明普通人确信头发即使与发主人分离之后，若受不良待遇，仍能影响本人。《云笈七签》里有一段话，我们引过：剪下的发爪，最好埋了，不可随手弃去，便宜了鸛鵂，也不可投掷水火中。发所忌的事，很多很多，除了受火烧水泡及被鸟兽吞噬外，人或他种生物的践踏，也是一种。安庆、南京等处的女子们，为免除这一种不幸起见，决不肯把自己梳栉下发任意丢掉；反之，她们团起来放在一个新的布口袋里面，等聚满了之后，弃入河流中。这里她们何故忌水，我们虽尚不知，但她们的忌头发被脚踩，却很明显。著者儿时先后居北京、南京，他和小弟兄姐妹们每次剃头时所剃下的发，这两处地方的女仆总是趁最早的机会扫至室隅或众人足

迹所不到之处，而且在扫出客室或大厅之后，也和其余的废物或灰尘分置。“少爷”“小姐”们剃下的发，她们无论如何不倒在垃圾堆上或垃圾箱里面。她们对于此事是如此的丝毫不苟，以至于打动了我们那一般孩子的好奇心。感谢那些“小脚娘”：她们是肯回答我们的问话的。那时使我们觉得有趣或乏趣者，是她们各人所给的理由都相同。新的女仆和旧的，北京的女仆和南京的，不答我们则已，假使答，总是那一套“老话”：头发被人站在上面或来回的脚踩，自己必定头痛；头发倒在脏水桶里或同垃圾放在一处，不吉祥。当时我们只觉得“小脚娘”可笑，现在才知道古往今来，与她们一般见识的人多得紧——这是笑不完的，而况见了可笑的东西必须不知道笑方是有程度的中国人！

前几天著者掩鼻走过北河沿——那是从他的家到北京某“最高学府”所必经之路。那座在露天底下开沟，又只三面半有墙的“粪厂”，和平常一样，外面停放着一两辆手推的单轮的粪车。粪厂的斜对过，也和平常一样，有些人力车夫一排的坐在各人的车沿上。没人雇车时，尽自天南地北的交谈，但顾客一到，他们却总是素不相识般的抢着减价成交。只有一件事与往日不同：那个不满十六岁的小车夫，看啊！今天高坐在剃头担的凳子上，不很白的白布在颈下遮着，两眼闭着。他和那紫铜面盆红漆盆架之间，是一位游街理发匠，手拿剃刀，在他头上“干活儿”。我们的这一对弟兄——如其“四海之内，皆兄弟也”之言，我们尚未否认——和粪厂相离，比其余车夫们坐车沿的地方更近，但理发匠却是耐心的从容的剃着，小车夫也是耐心的，从容的，毫不动弹的受剃——二人合成了一付精神战胜物质图，真为东方文明生色不少。这层哲理，其实是今日写文的时候才悟到的。著者当时觉得最有趣以至于微笑者，倒是另一点：那衣衫褴褛的小车夫，两手并未闲着——它们隔着那块于

他太长的几乎成灰色的围布，端端正正的捧了一个承发的篋箩在他的膝上。围布不嫌不洁，剃刀面盆毛刷不嫌没消毒，当街洗发头不怕受风，对着粪厂不怕熏坏，这样的一位小车夫，却不容所剃下的发落在地上，而用篋箩去承——这不是没有意义的一件事情！他虽然不是“少爷”“小姐”之流，头发却也受不住人咯狗咯的践踏；他虽然和我们幼时一样，自己未必知道顾虑，但剃头师的苦衷，必和我们的女仆的，完全相同：不能不伺候到，省得将来出了差错，累他们受大人责问。

辛亥革命后，稍有识者，莫不剪辮。然固执不肯剪者，也颇不乏人。此辈所持的理由甚多，其中之一是说发万一入了旁人（特别是“洋人”）之手，怕于自己的一生幸福有碍，这般顽固党未必人人直接读过古书，知道古时妇人们以刑人之发为饰，也未必果真听说过，陈藏器有“人逃走，取其发于纬车上转之，即迷乱不知所适”之言。洋人诚然收买中国人的长发，染后制成发网，卖给洋太太洋小姐们，近来而且又贩回中国，在洋货店里出售。这件事实，以及洋入海船上之备有发制绳，他们也许确知，也许并不确知，但是无论怎样，发受了旁人有意或无意的磨难足以影响到原主之说，他们是深信不疑的。关于此的传说，社会上必流行着不少。他们从小孩时代起，都是听惯、转述惯、或竟诤惯的。难怪一有人要为他们剪辮，他们立即想起那些传说，藏藏躲躲，趑趄不前。被人呼为有尾的猪，固然难堪；然而名誉至多不过是“第二生命”，自以保护第一生命为更要紧。甚至于因不得已或自愿剪辮的人，也未必个个全不留意它的归宿。当他们把发辮用净纸或布包好了收起之时，其动因之一，又是防备发受委屈，于己有害。他们许并不如此说，心里也许并没这样想，但这更可以使我们晓得保护头发之于中国人，竟已成为“直觉的”了！

四、以上我们大讨论古今人的发观，几乎把题目里的爪甲，

完全置诸脑后了。其实人与其十手指十足趾的爪甲之被信为有同感关系，也是很容易观察到的，虽则关于爪甲的迷信，就我们所知者而论，似不如关于发者之多。我们首先涉想到的，乃是离今日不久，曾弥漫全国上级社会中之蓄爪风。那时缙绅阶级里而的男男女女，怎样的热心于蓄长指甲，以及怎样不惮烦的刷洗保护之，在全世界上可以说与当时中国男子们的垂发辮和女子们的裹金莲，是一般惹人注目。他们所用的指甲套，南北各省的剃头担，鸦片烟枪，曲阜孔庙，万里长城，颐和园，李鸿章，叩头，杀头……这些事和物里面，外国人最欢喜谈论最欢喜摄影的是哪一种，颇不易言。蓄爪之风起于何时，我们不曾考。它必是一部分人要表示其为劳心而非劳力者之所躬亲倡导，我们也肯承认。但我们此刻所要问的是：（1）爪甲为人身精华与夫（2）它受了磨难足以影响到本人之二观念，对于蓄爪之风的兴起，多少是否一种助因？本论（戊）部，将说起道士们主张在某种日子内剪爪与其所持之理由。这种一部分人所信的特别理由，和另外实际上的需要，固然足把人逼上了剪爪之途，然与之相对抗者，却有上述两观念在。如其关于发的相类似的观念，其力足以把一部分胎发或小儿发留在他们的头上，上述两观念为何不能启，或增长蓄养指甲之风？《韩非子·内储·说上》云：

韩昭侯握爪而佯亡一爪（王先慎《韩非子集解》曰：《御览》三百七十引，“握”作“除”，“佯”作“阳”），求之甚急。左右因割其爪而效之（王曰：《意林》作“左右而取备之”）。昭侯以此察左右之不诚。

亡一爪何至于大惊小怪的“求之甚急”？昭侯的左右又何至于割爪作伪，以安其心？假使先没有“鸛鹄夜人人家取其发爪则伤

魂”一类的传说作背景，从这样的亡一爪即惊愕相告，到那索性养而不剪之风，是很自然的，虽则就事实而论，促成之者，许有旁的重要的因子在。

还有一个关于指甲的说数，却无疑是民间“自古相传”的。有署名碧波者，在他的《指甲小谈》^①中写曰：

恒见人众于无聊时辄喜啮指甲作消遣，由拇而小，十指常光秃无伦，甚至龋至无可龋而咬及指尖之肉者，疥脱茧生，循环不已，乃从未见有血液淋漓者，斯亦奇已。据迷信家言，咬指甲必致促及父母之年，以故家长之见幼童有犯此癖者，每呵斥止之。

爪甲是父母给我们的：《云笈七签》所谓“父母之遗体”，《孝经》所谓“身体发肤，受之父母”。但前一书之全文为“凡梳头发及爪，皆埋之，勿投水火，正尔抛掷，以敬父母之遗体……”。后一书，下面尚有“不敢毁伤，孝之始也”二句。道教为何说抛掷发爪是不“敬父母之遗体”？儒家又为何把不毁伤身体发肤认为“孝之始”？若拿这两个问题去问道学先生，他们必有一番极圆满极合乎情理的答话——配到国际伦理学大会去宣传鼓吹的话。但则有一点，我们觉得须向诸君道破：其实“咬指甲必致促及父母之年”之“迷信家言”，对于了解儒道两教的那两条极高尚的思想，特别是了解那两条思想的来源，也有同样大如其不是更大的帮助。所谓“迷信”的研究，与所谓“礼教”、“道德”的研究，往往不能分家——因为在种种礼教观念道德观念中，有些至少是以或种迷信为基础，另有些完全就是迷信。

^① 见十五年八月三日《北京晚报》的“余霞栏”。

推本探原，指甲固然是父母给我们的，然就现在而论，却是我们自己的了。如此想去，咬指甲岂不也等于割自己的肉，流自己的血——岂不也能促自己的寿？碧波君的文，没讲到这一点，但著者从他的妻那里，证实了江浙两省确有这种传说。稍后又接到一封来自吴淞的信，惠书者署名秋士。中有一条云：

啮指甲对于他父母或自身，都要有不幸的事发生^①。

反之，不啮指甲，自然对己是明哲保身，对父母是孝。

我们既谈到啮爪甲足以促父母之年的传说，则另一条关于发与父母骸骨的关系之传说，如秋士君在同信中见告者，我们也应叙及。然在著者未能多搜集些相同的传说于本书中另开一部仔细讨论之之前，只得暂将这—孤例放在^②里面。阅者可

① 秋士君供给我们的材料，是他年幼时“在家里所承的教”。他的双亲“都是生长于直隶（天津和唐山），然而旅居在四川巴县三十几年”的。（信十五年九月十九日发）。

② 秋士君原信云：父母的坟墓被人践踏隐没了，就将自己的头发剪下来，在附近的地方拖着走，遇着拖不动的地方，便是父母的葬地。

著者在《小品》第二十二（见《语丝》周刊第一百零一期）中，曾将此说与《洗冤录》里的“滴血”辨认亲人骨殖法，参互讨论，兹引几句于下，备不能得《语丝》的人阅看。“二者（指滴血与拖发）的出发点，如用言语表之，应为：死者尸体未化去之部分（骨发等）与死者子女现从自己身上取下來的部分（血、发），其间有极大的立刻呈现的吸引力。至于一用血一用发，尤足以证明我们所曾竭力陈说的那条相传之说，曰：发之与血，几乎同等的被认为人身之精华。为何生人之发拖到了正是死者埋葬之处就不再动，秋士君诚然没说，但是我们相信，若以此事询之俗人，他们或将云其时活人的发适与死者之发或骨相接触耳。死者之骨，必被信为有我们所谓极大的立刻呈现的吸引力，故不但以血直接滴于骨上时，骨能吸入，甚至其间虽有土隔绝，骨亦能吸住活人的发。又，相信亲子的血能‘共凝为一’者，必也很容易相信亲子的发能互相吸引，俗人对于‘同类相感’说，是如此深信不疑”。

参看。

* * * * *

以上举的各种传说与行事，有的是民间流行的，有的是术士们一部分人中秘传的。我们看了，可以明白发之与爪在被认为人身精华之外，又和人身体里旁的东西如血液和口津，或曾与人身接触过的东西如衣片弃鞋等等一样，即使已经同本主分离，所受的待遇，所处的境况，仍被认为能影响到本主的寿命，健康，心情。这就是说：它们如其受苦，主人也受苦；它们被人怎样处置或命令，不啻主人自身同样的被人处置或命令。本人被信为与其发爪有如此密切的关系，结果使众人对于它们的境遇与归宿非常留心：能少剪除它们似乎最好，如其非剪除不可，就应慎重的讲究埋藏处置之法。剪除下的发爪如其不幸失了踪，长在身上的如其不幸受了触犯，或忽然不见，或被人夺去，则本人或其长辈免不了大惊小怪，疑鬼疑神：被恶鸟妖兽衔去了吧？在敌人手里或被他们放在凶险之地了吧？要头痛目眩，意志不自由了吧？要有灾，折寿，或受蛊惑了吧？小儿虽不知虑，他们的发爪有大辈，至亲，仆役，或其他的人，平日替他们保管，出了事替他们发愁。人的有用的光阴，心思，精力，为了区区发爪消耗不少——在世界上未开化半开化的民族中常如此，在我国历来也如此。

（原载《发须爪——关于它们的迷信》，开明书店，1928）

李安宅

巫术问题的解析

李安宅（1900～1991），男，河北迁西人。四川师范学院教授，中国民俗学会顾问。译有《交感巫术的心理学》、《巫术科学宗教与神话》等多部，代表作有《边疆社会工作》、《在拉卜楞寺的实地研究》等。

迷信总是中国当代社会问题之一吧？破除迷信！破除迷信！口号喊了好久了，究竟怎样破除法呢？据说一切东西成了群众现象以后，便非几个口号或一纸公文就会转移过来的，必有一种新的群众现象代替了旧的群众现象，旧的才算铲除了，就像个人习惯一样，一种新的习惯未行养成以前，旧的习惯纵有多少道学家的训诲，不会轻地取消，风俗或群众现象是群众的习惯，谋其变迁，更非可以空谈了事，不过提倡新的风俗，除了具体地改变生活条件以外，也可清清楚楚地摆出旧的风俗的理论根据与实际缺点等事实，来作改造社会价值的准备，譬如文言与白话之争，凭空立论好像双方都可言之成理，但若一读比较文学史，则知文字的演化过程，极其自然，用不着大惊小怪，即国粹家，只要有眼可看的，都可哑然失据，顺流而下。

那么，巫术是迷信的一种，是胶固着一般人心最厉害的一种迷信，我们若能揭出它在理论上的错误，实际上的可笑，再叙出它在过去历史上的地位，也许使人相视而笑，不再被它所镇摄了吧？请谈巫术。

一 巫术的原理与种类

巫术以其施行的原理来分，可成两种：一为感致巫术，根据同能致同的原理，是联想的误用：以为相似的东西，都是同一的东西；二为染触巫术，根据接触律的原理，也是联想的误用：以为凡曾接触的东西，永远保持交互影响的关系。

若按施行的目的来说，也可分为两种：一为白巫术或吉巫术，是求好的；二为黑巫术或凶巫术，是用来害人的。一般说来，后者多用，前者少用。

本来巫术是伪的科学，不成的艺术，在没有科学的蛮野社会，或科学未普及的文明社会，如欲达到己力所不能到的目的，便要利用巫术。嗣后进化到知道巫术没有效力，乃发生真的科学；从先自欺欺人的办法并不高明，不能满足较进化的人类情感上的需要，新的方法出来，乃有好的艺术。

凡积极地说“这样干”，“那样干”，以便得到所希冀之结果的，就叫做巫术，——自然是不会效验的，如果效验，便是科学而不是巫术了；凡消极地说“勿这样干”，“勿那样干”，以免得所恐惧之结果的，就叫做禁忌——自然也是不合效验的，如果效验，便是科学而不是禁忌了，所以巫术和禁忌，同实而异名，是一件东西之积极和消极两方面。

二 感致巫术

感致巫术最常见的方式，就是泥木等物制成敌人的形象，用针刺它的眼，敌人就眼瞎；刺它的心，敌人就心疼；折了它的腿，敌人就会变成瘸子；以此可以类推，但若希望敌人死得更快，就将木偶放在火上慢烤，念道着它的名字和生时年月，连它七夜，他便非死不可，若怕负上杀人的嫌疑，你在烤的时候就说：烤你的不是我，烤你的乃是五鬼天神……这些超自然的东西，比你是更担当得起的多了。

某地方打猎的人，若好久打不着东西，便将子弹先放到自己嘴里，再放到枪里，一开枪，便非命中不可，因子弹已经假设先到兽的口里了，设阱的若获不着东西，猎人自己就脱个倏精光，散步林中，不知不觉地落到阱内。佯呼曰：嘻忆！我是被捉了吧！如此而后，便会非得将兽捉住不可了。若追逐猎物闹得太累了，将枪向地下一插就可太平休息，东西不能跑得甚远，因为它已经被枪插在地上了。

去到猎户家里，不可在门前逗留或及门而返，应该一直进去，因为若逗留，则兽便也逗留阱外，不能陷到阱里，若是及门而返，兽也及阱而返；不消说，倘若一直进去，兽也容易落阱、怀奸的妇人，若升梯子，也要一直上升，不可中途而止，以免婴儿产到中途便不出来。

难产的妇人，都要请个巫婆，胸前挂个石头，装着产妇的苦痛，另一个巫婆在屋里摸抚着产妇的肚子，喊着口号，屋里怎样喊，外边的巫婆就怎样动，一直等到石头下堕，屋里的孩子也就降生了。

你若想出家而舍不得荣华富贵和老婆孩子，顶好找个替身，那便一举两得，既可生前享受，也可死后快活。

自己没有儿子，也可效法杨太真的三日洗儿，则如安禄山之伟大夫，就是正出的后嗣（安杨之事虽属别有作用，但使我们可以知道中国古时的遗风！据希腊神话，天王有外遇，是生大力神，天后闻之，大妒而泣，天王就命大力神穿过天后的胯下，成为她的儿子，满天神祇为庆祝，天后竟破涕为笑）。

欲使禾稼收成，可使男女大会田间，中国经书上也有奔者不禁的时候。《周礼》“仲春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁……司男女之无夫家者而会之”。这固然是“与人方便，自己方便”的中国礼教的精华，但也是因“于是时也”，正要播殖五谷，于是而会之，以影响禾稼的丰收，反之，无子息的人，多有不被允许步入果园和田地，以免不收，欲使他人的田地不收，可使不生育的人偷着践踏其地。

倘若老而无子，除效法杨太真以外，也可偷吃庙里泥像的“雀儿”，或做一个小假小孩，用一个多子的人抱着送到怀里，说：你接受这个孩子吧，这是天赐的呀！欲得子的妇人便接过孩子，说道：孩子来了，已在吃乳了！这么一来，孩子便真来了！到现在的中国的昔为首善之区的北平东岳庙里铜驴的“雀儿”，尚是常被姍姍女人偷着去摸，因为铜驴的神力，会影响她的生育。

作贼的人时常行着一种秘诀：将坟上的土撒在所行窃的房周，则屋里的人，便会睡得死人一般。能将压棺材的钱得来，放到房上，则属更好；因为这样一来，贼便可以很轻蔑地向屋里的人说：“醒着吧！像墓中人那样地醒着吧”！

倘若孩子犯了什么“关”，顶好预先假办一下，便可冲破了，因为那样便可欺骗司运之神，以为这人已经经过该劫或关了，如犯水关，可以先使他行浸礼；犯火关的，可以先自火里穿过；犯牲口关的，可以先用偶形替身送到牲口口里吃了，以此类推，举一反三，妙用不穷！传一人者，免一身之灾；传三

人者，免一家之灾，传……者免众生之灾，善哉！善哉！举行勿怠！

拉杂地举了几个感致巫术的例子，吉的也有，凶的也有，积极的也有，消极的也有，为图简略起见，都没有注明出处，欲参考者，外国材料，可看 Frazer: Golden Bough 与 Ma lin-auski: Magic，中国材料，则太散碎，这里多是个人的观察。

三 染触巫术

染触巫术是要藉着接触来奏效的，非如感致巫术之凭相似仿效的感致力量，但应用起来，好多是合二者为用，则其奏效更有把握。不用说，所谓更有把握，是自施行巫术的人来看如作偶像害人的事，倘若觉得敌人身上任何脱落的部分，如发、甲、唾沫之类，放到里面，再来戕害它所代表的敌人便会受到损伤。“急急如律令”。

上牙掉了，扔到老鼠窟，祝道：大鼠、小鼠，接纳我的骨牙，报给我以铜牙！下牙掉了，扔到房上，房草一长，牙也在嘴里生起来；因为他们想，离开牙床的牙会与嘴内未生的牙保持永久关系的。

小孩子的脐带和胎衣，是小孩的命根子，是他的保卫生所在地，千万小心看护，有的地方，脐带须交给父亲藏着，脐带不坏，孩子不病；偶尔有病，拿出脐带干头儿来，使小孩呶呶，病即立愈，效验如神，有的地方须找妥实亲近的人，埋在很好的地方，倘一不慎，会遭小人（敌人）底法子。而且，孩子将来的职业，也全靠着脐带底现在处置，若欲孩子善于揉升，便将脐带剪下，挂在树上，若欲孩子成个战士，就将脐带委托军人带到战场上掩埋，若欲……就……

你若手受刀伤，可将刀上敷膏，手就好了；反之，倘若你

底敌人受伤，你就赶快得那把刀子到火上去烤，他的创口便会发热，痛得利害；若使刀子生锈，他底创口就会腐烂。

人若偶尔受伤，他底近人千万速将血滴收起，以免他底仇人会在血上作怪，我们中国人对于血沈之处置亦同，但理由是怕受了日精月华，至于对于头发的处置，对于月经的处置，都有硬板的方式，完全都是染触巫术的应用。

人的衣服也与穿衣的人保持永远的交感关系，听说有一个贼去偷东西，不幸被人觉察了。跑得措手不及，丢了自己底汗衫，主人大索贼人不得，怒不可遏。可巧碰见它底汗衫，于是将它大打特打，大咒特咒，闹了一个痛快淋漓，不亦乐乎，贼人听了这还了得！马上卧床不起，一病呜呼了。这个例子，并不希奇，旧剧里的《斩黄袍》就表明中国史上也是古已有之的。

此外，人身的遗迹，也是与人保持交感的关系。据说，含沙射影，则所成影的真人，就会被害，奇怪！鬼蜮也会施行染致巫术：在敌人的脚印上钉钉子，敌人就会生脚心疔，所以海滨的人每行沙岸完毕之后，就将脚印划掉，免为敌人所乘，履大人之履而受孕，也就是这个道理。

四 巫术在历史上的地位

我们不要以为现在于留下的巫术是迷信，轻视它的历史价值。迷信固是迷信，但它有过去他底光荣历史，古代獐獐狃狃的蛮野社会，一切都不发达，医药更是无有的，于是男覡女巫应运而生，术士之行巫术，不但受治的人要去信奉术士本人，也是自信颇深，但是所失既多术，败露愈见，老实的人就不能干了，因为非得机巧的人才能事先预作一套自饰的话头、以备术、自己的话头以备术之不应，他自己已不自信有这样的能力了。

惟独自欺欺人的机巧人，才会生意兴隆通四海，由着私巫变成公巫。及为公巫，便俨然当地领袖，领袖的权威越大，于是变为酋长，变为帝王——酋长帝王之起源在此。

现在我们虽然反对专制，然那时的专制是有功劳的，不比现在的专制之以愚民为政，那个时候，并不是无拘无束的自由社会，乃是迷信极深，一盘散沙的腐朽社会，一切过去的都好，过去不曾有的，连想也不敢想，人的行为是硬板的，旁人怎样，你也必得怎样；你的祖父若怎样，你也必得怎样，因为没有组织，所以外表虽似自由，实际则是处处被死神之所笼罩。一步不获自由，这等社会里，绝不许有进步，有能力，稍自表异。因为有能的人少，无能的人众，少数永远须跟众人走，但众人是不会走的，所以你得站着；众人是立起的，所以你得躺下，及有巫术士由着疗人病害得人信用，进而为长，揽得大权，民乃有了圣明天子。一人之欲易足，自私自利之余，充其才力可为社会谋求幸福。一切都是一意独行，众人畏而从之，于是乎神圣文武都来了，也就是因为这么霹雳一动，社会乃有进步可言。嗣后民智日开，化趋民主，再反专制铁臂而得大多数的自由，那是后话不提，此刻我们明白巫术的历史使命就够了。

以后巫术进步，规避粗浅的迷信，保持神秘的信仰是谓宗教去掉迷信，一切明因求果，由果溯因，是谓科学，不管信的怎么，只管作的巧拙美恶，是谓艺术，故曰：巫术是伪的科学，不成的艺术。

（原载《社会问题》1卷1期，1930年4月）

孙作云

中国古代的灵石崇拜

孙作云（1912～1978），男，辽宁复县人。著名民俗学家、民间文艺学家、历史学家。曾任北京大学副教授，河南大学教授等职。代表作有《天问研究》、《诗经与周代社会研究》等。

一 古代的祀

人类自古及今没有不希冀延续自己的后嗣的，这道理的浅易，几乎用不着说明。而这种企图，在古代为尤甚；因为一个民族要避免为其他民族所侵袭，所吞灭，惟一的方法是使集团内加增新分子，新成员。要加增新分子，便不得不着重生殖；由重视生殖的观念，便有了重视生殖的礼俗。

《周礼·地官》“媒氏”曰：

仲春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁。若无故而不用令者罚之。司男女之无夫家者而会之。……凡男女之阴讼，听之于胜国之社。

《尔雅·释诂》：“会，合也”，令会合男女，就是叫男女自相为婚配。并且规定，不用媒氏之言的，还要受处罚。

《管子》卷十八《人国篇》曰：

凡国都皆有掌媒。丈夫无妻曰鰥，妇人无夫曰寡。取鰥寡而合和之，予田宅而家室之，三年然后事之，此之谓“合独”。

《管子》的“合独”就是《周礼》的“会男女”，取鰥寡而合和之，也是叫他们自相为婚媾，其目的不外乎使之生殖，蕃育人民。

这种礼俗，表现于礼典的，便是媒祀。

《礼记·月令》“仲春之月”曰：

是月也，玄鸟至。至之日，以大牢祠于高（郊）^①，天子亲往。后妃率九嫔御。乃礼天子所御，带以弓鞬，授以弓矢，于高禖之前。

《周礼·地官》媒氏和《礼记·月令》所记为一事；其时间皆在仲春之月，其事皆言男女婚媾。不过《周礼》所说的似指一般的士民，而《月令》则确乎是指皇室：《周礼》所说的，仅指婚配，而《月令》所说的，则兼及祈子。其实这事情又是一而二，二而一，结婚必能生子，生子必须结婚；而古代的结婚，又似在神前举行，媒与禖实为一字。故《礼记》郑注云：“变媒言禖，神之也。”这话是不错的。

^① 高禖之高本字应作“郊”。《诗·大雅·生民传》用《月令》文，高禖正作“郊禖”。

在这里应当注意的是“乃礼天子所御，带以弓鞬，授以弓矢子高禖之前”的一段话。郑玄注曰：

天子所御谓今有娠者子祠，大祝酌酒饮子高禖之庭，以神惠显之也。带以弓鞬，授以弓矢，求男之祥也。《王居明堂礼》曰：“带以弓鞬，礼之禖下，其子必得天材”。

“求男之祥”和“其子必得天材”，明白地说明禖祀为祈子之祀。“带以弓鞬，授以弓矢”当为表演着模仿的类似魔术的行为，并且在这种时机之下，天子和妃嫔或许还要表演性交。

蔡邕《月令·章句》曰：

高禖，神名也。高犹高也，禖犹媒也，吉事先见之象，谓人之先，所以祈子孙之祀也。……后祀将嫔御，皆会于高禖，以祈孕妊。御者，进也。凡衣服加于身，饮食入于口，妃妾接于寝，皆曰御。天子所御，谓后妃以下，至御妾，孕妊有萌芽者也。鞬，弓衣也；祝以高禖之命，饮之以醴，带以弓衣，尚使得男也。^①

“乃礼天子所御”照蔡邕说“妃妾接于寝皆曰御”，那吗，我所猜想的，或许不过分荒唐和没有根据吧！总之，在这里我们应当记住的，便是媒氏之官或高媒之祀是掌握人间的婚媾和求子之事就够了。

这种祭祀是普遍的，又不限于一时一地。

《墨子》卷八《明鬼篇》曰：

^① 清黄奭辑本《汉学堂丛书》。

燕之有祖，当齐之社稷，宋之桑林，楚之云梦也，此男女之所属而观也。^①

郭沫若先生以为这和祀高禘的情形相合，因而说祖，社稷，桑林，云梦即诸国的高禘^②。《春秋》庄公二十三年：“公如齐观社”，三传皆以为非礼，而《谷梁传》解释非礼之故，曰：“以是为尸女也”。郭先生据《说文》“尸，陈也，象卧之形”，说尸女即通淫之意；社祭尸女，与祠高禘时天子御后妃九嫔的情事相合，故知社稷即齐之高禘。《桑林》与《诗·邶风·桑》中所咏为一事，《邶风》即《卫风》，卫宋皆殷后，故知桑林即宋的高禘。云梦即高唐神女之所在，而楚先王幸神女与祀高禘的情事也相似，故知云梦即楚之高禘。燕之弛祖，其详虽不得而知，但《墨子》说它等于齐之社稷，宋之桑林，楚之云梦，则祖是燕的高禘，当亦可信。那吗，由此说来，高禘——这司“婚媾”和“祈子”的礼祀是各民族通有的祀典了。

于此应当讨论的是高禘之祀究竟起于何时。郑玄说：

高辛氏之出，玄鸟遗卵，娥简吞之而生契。后王以为媒官嘉祥，而立其祠焉。

郑意以为高禘之祠是高辛氏以后才有。这是错误的。我在上面已经说过，先民对于生殖是非常重视，因为生殖是延续民族的原动力，是强大一民族的根源，我又说过高禘的职责有二：一司婚媾，一司祈子，那吗，高禘之祀是与生民而俱来，假定高

① 《墨子闲诂》卷八《明鬼》下：“楚之有云梦也”《诸子集成》，中华书局，1986。——本丛书编者注

② 《释祖妣》，《甲骨文字研究》上。

辛为实有其人，则此祀一定更在高辛之前。蔡邕的话是不错的：

蔡邕以为禘神是高辛以前旧有，……不由高辛氏而始有高禘。

由此说来，高禘之祀是各时代各地域通用的祀典，可无疑问了。

二 高禘石

祭祀必有主，主为神的象征或冯依。

《说文》一上《示部》曰：

禘，宗庙主也。周礼有郊宗石室。一曰大夫以石为主，从示石，石亦声。

又七下宀部曰：

禘宗庙禘也。从宀主声。

案禘主二字为转注，实为一字。禘从石声，古无舌上音，石隶“铎”部“定”纽下，主从主声，主在“侯”部“端纽”；“端定”二纽，近双声也。我以为最早的室皆用石，所以才以室解禘，以禘训室。许慎云：“大夫以石为主”乃后代之事，不能用来说明神禘的最初的情形。古代礼书中虽没有明说高禘之室为石，但就后人的追述，确知高禘之室用石。

《汉书·郊祀志》记汉家祀典最详，但可及禘祀，惟见于《戾太子传》：“初，上年二十九乃得太子，甚喜，为立禘，使东

方朔、枚皋作禊祀”^①，及《枚皋传》^②皆不言禊室用石。然杜佑《通典》引束皙之言，云禊主用石。《通典》卷五十五曰：

汉武帝朕得太子，始为立高禊之祠。高禊者，人之先也，故立石为主，祀以太牢也。

魏明帝时高禊室亦用石。《通典》又曰：

魏禊坛有石。青龙中造。许慎云“山阳人以石为主。”^③

我想杜佑的话是有根据的。到晋代为高禊石还惹起一番争辩。此事首见于晋史家^④干宝《搜神记》卷七。

元康七年，霹雳破城南高禊石。高禊，宫中求子祠也。贾后妒忌，将杀怀、愍，故天怒贾后，将诛之应也。

《隋书·礼仪志》二记此事更详：

晋惠帝元康六年，禊坛石中破为二。诏问石毁，今应复不。博士议礼无高禊置石之文，未知造设所由；既已毁

① 《汉书》卷六十三《武五子传》。

② 《汉书》卷五十一曰：“武帝春秋二十九，乃得皇（太）子，群臣喜。故皋与东方朔作皇太子生赋。及立皇（太）子禊祀，受诏所为，皆不从故事，重皇太子也。”

③ 见许慎《五经异义》。

④ 干宝为史家。《晋书》卷八十二本传称：干宝字令升，新蔡人。晋中与后晋史官，宝始以著作郎领国史。宝著《晋纪》时称良史。故《搜神记》非尽为小说家言。

破，可无改造。更下西府博议，而赋曹属束皙议以石在坛上，盖主道也；祭器弊，则埋而置新。今宜埋而更造，不宜遂废。时此议不用。后得高堂隆故事，魏青龙中造立此石，诏更刻石，令如旧制高禪坛上，埋破石入地一丈。案梁太庙北门内，有石文如竹叶，小屋覆之^①。宋元嘉中修庙所得。陆澄以为孝武时郊禪之石。然则江左亦有此礼矣。^②

晋的高禪石当因魏之旧，观杜佑《通典》及《隋志》所言“高堂隆故事”可知。到此时，高禪用石之体，已经能使人诧异了。

在后代史书中，明白地记载禪生用石的，只有宋代。

马端临《文献通考》卷八十五：

宋仁宗景祐四年，御史张奎请亲祀高禪，下礼院，定筑坛南郊。春分之日祀青帝，本《诗》克禪禋以祓之义，配以伏羲，帝嘗，以禪神从祀，报古为禪之先。石为主，依东汉晋隋之旧。^③

① 案此即《谷梁传》所谓屋亡国之社。蔡邕《独断》曰：“亡国之社，古者天子亦取亡国之社，以分诸侯，使为社以自儆。屋之，奄其上，使不通天，柴其下，使不通地，自与天地绝也。面北向阴，示灭亡也。”

② 杜佑《通典》卷五十五引下并有“或曰百姓祀其傍，或谓之落星也”等语。另本丛书编者检《隋书·礼仪志》二无此记载。又检杜佑《通典》卷五十五《高禪》：“晋惠帝元康六年，高禪坛上石中破。博士议礼无高禪置石之义，求知设造所由，既已毁破，可无改造。束皙议以为石在坛上，盖主道也；礼祭器弊，则埋而置新。今宜埋而更造，不宜遂废。后得高堂隆故事，诏更镌石，令如旧，置高禪坛上，埋破石入地一丈。案江东太庙北门内，道西有石处，如竹叶小屋覆之。宋文帝元嘉中修庙所得石，陆澄以为晋孝武时郊禪石，然则江左亦有此礼矣。”商务印书馆，1935年版，318页中栏。——本丛书编者注

③ 参见《宋史》卷一百三《礼志》。

就以上可知高禖宝用石，称之为高禖石，或简称禖石。只于高禖石的最初的形象，据我推想大概是象征着人类的生殖器吧！

三 先妣即高禖与先妣化石的传说

闻一多先生在他的大作《高唐神女传说之分析》里有一点大发现，便是他说：“古代各民族所祀的高禖，全是各该民族的先妣。”我为读者的方便计，将闻先生原文录如下：

夏人的先妣是涂山氏，《史记·夏本纪·索隐》引《世本》曰：“涂山氏女名女娲”，而《路史·后纪》二以女娲为神禖，《余论》二又曰，“奉禖古祀女娲。”这是夏人的高禖祀其先妣之证。《礼记·月令》郑注曰：“高辛氏之出，玄鸟遗卵，娥简吞之而生契，后王以为媒官嘉祥而立其祠焉。”《疏》引《郑志》焦乔答王叔曰：“娥简狄吞凤子之后，后王以为媒官嘉祥，祀之以配帝，谓之高禖。”这是殷人的高禖亦祀其先妣之证。《鲁颂·閟宫传》说閟宫是先妣姜嫄的庙，又引孟仲子说曰是禖宫也”。禖宫即高禖之宫。閟宫是高禖之宫，又是姜嫄的庙，这是周人的高禖亦祀其先妣之证。夏殷周三民族都以其先妣为高禖，想来楚民族不会是例外。因此我以为楚人所祀为高禖的那位高唐神，必定也就是他们那“厥初生民”的始祖高阳，而高阳则本是女性，与夏的始祖女娲，殷的始祖简狄，周的始祖姜嫄同例。”^①

闻先生在这里给我打下了很巩固的基础，因为以此为出发

① 《清华学报》第十卷第四期。

点便可以很迅速地达到本题的正文，而用不着我来多费笔墨。我在前面已经说过高媒之职主司婚媾与生育，而高媒之室为石。因此，我不禁想起在上举诸先妣中，不是同有化石生子的传说吗？我以为诸先妣之所以有此种传说，即因诸先妣为高媒，而高媒之室又为石之故。由于此种灵石崇拜，而生出关于灵石的传说。我想这种推测是不会太错的。

(1) 涂山氏化石生启

《山海经》第五《中山经》曰：

秦室之山（郭璞曰：即中岳嵩高山也。）……上多美石。郭璞注曰：“次玉者也。启母化为石而生启，在此山。”

这块“美石”就是汉武帝所见的启母石。

《汉书》卷六《武帝纪》曰：

元封元年……春正月，行幸缙氏。诏曰：“朕用事华山，至于中岳（文颖曰：嵩高也）”。获蛟鼈，见夏后启母石。

武帝亦曾祭之。《汉书》卷二十五下《郊祀志》曰：

又罢……孝武薄忌泰一、……夏后启母石、万里沙、八神、延年之属。

案涂山氏化石生启的传说最早见于《随巢子》。其言曰：

禹娶涂山，治鸿水，通轘辕山，化为熊。涂山氏见之，惭而去，至嵩高山下化为石。禹曰“归我子！”石破北方而

生启。^①

颜师古《汉书·武帝纪注》曰：

启夏禹子也，其母涂山氏，女也。禹治洪水，通轘辕山，化为熊。谓涂山氏曰：“欲饷闻鼓声乃来。”禹跳石，误中鼓，涂山氏往见，禹方作熊，惭而去，至嵩山下，化为石。方生启，禹曰：“归我子！”石破北方而启生，事见《淮南子》。^②

我以为涂山氏所以有此种化石生启的传说，即因涂山氏为夏先妣，又为夏高禼，高禼职司婚媾，故有与禹恋爱的传说，又因高禼室为石，所以又辗转地生出化石的传说。下例皆仿此。

（2）禹生于石

传说上涂山氏化石生启，其实禹也是生于石。这父和子正用着同一的方法而出世。

《太平御览》卷五十一引《随巢子》曰：

禹产于碨石，启生于石。

《淮南子》卷十九《修务篇》曰：

禹生于石。高诱注曰：“禹母修己感石而生禹，折胸而出。”

^① 马骕：《绎史》十二引，参看孙诒让辑佚文《墨子间诂·墨语下》。

^② 案此文不见今本《淮南子》，当为脱误，应补。前人以此非师古者皆妄。

《遁甲开山图》曰：

古有大禹女嫫十九代孙，寿三百六十岁，入九嶷山仙飞去。后三千六百岁，尧理天下，洪水既甚，人民垫溺。大禹念之乃化生于石纽山泉。女狄慕汲水得石子如珠，爱而吞之。有娠，十四月生子。及长能知泉源，代父鲧理洪水。尧帝知其功如大禹知水源，乃赐号禹。^①

女狄汲水得石子如珠，爱而吞之，当亦如嵩高山的启母石之为“美石”一样，这在下文还不时要提及。

禹生之地名曰石纽或曰石夷。

扬雄《蜀王本纪》曰：

禹本汶山郡广柔县人，生子石纽。其地名剡儿坪。禹母吞珠孕禹，圻剖而生于县涂山，娶妻生子名启。于今涂山有禹庙，亦为其母立庙。^②

于此应当注意的是涂山氏是禹的妻子，又是禹的母亲。这例如“重华”之为舜母又为舜妻的事一样，我另有专文讨论。

焦贛《易林》卷十六“既济之比”：

舜升大禹，石夷之野。征诸王阙，拜治水土。

赵晔《吴越春秋·越王无余外传》第六：

① 马骕：《绎史》十二引。然编者检马骕《绎史》卷十二无此引文。——本丛书编者注

② 《太平御览》八十二引。

鯀娶于有莘氏之女，名曰女嬉，年壮未孳。嬉于砥山，得薏苡而吞之，意若为人所感，因而妊孕。剖胁而生高密^①，家于西羌，地曰石纽。石纽，在蜀西川也。^②

皇甫谧《帝王世纪》曰：

伯禹夏后氏，姒姓也。父鯀妻修己，见流星贯昴，梦接意感，又吞神珠薏苡，胸圻而生禹于石纽。

陈寿《三国志·秦宓传》，譙周《蜀本纪》，常璩《华阳国志》，《括地志》，《水经注》等书并以禹生于石纽。我以为不但禹生于石的传说是出于高禖的崇拜，即生禹之地的石纽，石夷，其得名，怕也与禖石有多少关系吧。

(3) 女娲石与女娲炼石补天

女娲即涂山氏为夏先妣及高禖^③。女娲亦有化石的传说。

《太平御览》五十二引王韶之《南康记》曰：

归美山山石红丹，赫若彩绘……名曰女娲石。大风雨后，天澄气静，闻弦管声。

女娲所化之石，赫若彩绘，与嵩高山启母所化的“美石”相同。

① 《史记·夏本纪·索隐》引《世本》曰：“鯀娶有莘氏女谓之女志，是生高密”。《世本》称禹字高密。闻一多先生以“高密”即高禖之音变，说最是，见《高唐神女传说之分析》。

② 应为“剖胁而产高密”。马骥：《绎史》卷十一，第1页，广文书局——本丛书编者注。

③ 《路史·后记》一。

这块赫若彩绘的美石，在后代还出现过一次。

《旧唐书》卷三十七《五行志》曰：

乾元二年六月，虢州阌乡县界黄河内女娲墓，天宝十三载因大雨晦冥，失其所在，至今年六月一日夜，河滨人家忽闻风雨声，比见其墓踊出，上有双柳树，下有巨石二，柳各长丈余。郡守图书以闻，今号风陵堆。^①

可见女娲化石的传说，在后代还不衰。

女娲既有化石的传说，那吗，你一定会想起女娲炼石补天的故事来。这是很自然的而且很合理的联想。

《淮南子》卷六《览冥篇》：

往古之时，四极废，九州裂。天不兼覆，地不周载……于是女娲炼五色石以补天，断鳌足以立四极。

女娲用以补天的是“五色石”，亦即女娲所化的赫若彩绘的美石。我们要问女娲为什么能炼石补天？何以会有这样的传说？造成此传说的观念自何而来？有何根据？我以为那就是因为女娲是夏先妣与高禼，而高禼之宝用石。到后来，人们的记忆随着年代的悠久而模糊——忘掉女娲的禼宅是石，而以为女娲变石，更从此造出炼石补天的传说，荒唐索性就让它荒唐到底，无怪乎后代的“信史”专家便痛斥其非了。崔东壁便闹过这种笑话。

崔述《补上古考信录》卷之下曰：

^① 应为：“晓见其墓踊出”，“郡守图画以闻”。《旧唐书》卷二十七《五行志》，1351页，中华书局点校本，1975。——本丛书编者注

至于触山补天之说，本之《淮南子》，《淮南》又因《楚辞》之文而附会之者。……头能触山而使之崩，山能倾天地而使之缺折，则鲁阳之挥日，愚公之移山，真可谓平平无奇矣！

其实若以古代的礼俗，推求传说的根源，则此种传说自可迎刃而解了。

(4) 巫山神女为楚先妣及神女石

闻先生在《高唐神女传说之分析》里说高唐神女是楚之先妣与高媒。“高唐”实即“高阳”。母系社会变为父系之后，先妣亦随之由女性变为男性，高唐与高阳这才分为二人。闻先生此说是卓确不可移的。我还得到几条证据，以补充高唐神女为先妣之说。

(1) 《渚宫旧事》三引《襄阳耆旧传》曰：

襄王与宋玉游云梦之台，望朝云之馆，其上有云气，变化无穷。王曰：“何气也？”玉曰：“昔者先王游于高唐，怠而昼寝。梦见一夫人……曰：“我夏帝之季女也，名曰瑶姬，未行而亡，封于巫山之台。……闻君游于高唐，愿荐枕席。”王因幸之。既而言之曰：“将抚君苗裔，藩乎江汉之间。……”

(2) 《魏书·帝纪·序纪》曰：

初，圣武帝尝率数万骑，田于山泽，歛见輶辇自天而下。既至，见美妇人，侍卫甚盛。帝异而问之。对曰：“我，天女也，受命相偶。”遂问寝处。旦，请还，曰：“明

年周岁复会此处。”言终而别，去如风雨。及期，帝至先所旧处，果复相见。天女以所生男授帝曰：“此君之子也，善养视之。子孙相承，当世为帝王。”语讫而去。子即始祖也。^①

(1) 明言神女为楚之先妣，(2) 与神女故事酷肖，盖即脱胎于神女故事，至少也可作旁证。

我在《九歌山鬼考》里更证明山鬼就是高唐神女^②。山便是巫山，鬼便是神女。《楚辞·九歌》是楚国的国家祀典，楚人祀“山鬼”便是祀高媒。《九歌》的《山鬼》和《文选》的《高唐赋》所言为一事，《山鬼》是较原始的记录或祝辞，《高唐赋》不过是把此事铺张和加详而已。因此“楚人祀高唐神女为高媒”这一命题，可以从《高唐赋》一直追溯到《九歌·山鬼》与《墨子·明鬼篇》所说的“燕之有祖，当齐之社稷，宋之桑林，楚之云梦”的话相参证，在时代也相近，则更可以相信无疑的了。

然则，楚先妣的巫山神女有没有化石的传说呢？我说有的。从《山鬼》里便可以看到一点影像。

《山鬼》曰：

余处幽篁曾终不见天。

这“幽篁”二字并不是偶然的，或泛泛提到的，因为巫山神女传说中也有这种东西，那便是“扫坛竹”^③。五代蜀人杜光庭所

① “遂问寝处”，“明年周岁”应为：“遂同寝宿”，“明年周时”。见《魏书·帝纪·序纪》，中华书局校点本，1974。——本丛书编者注

② 见《清华学报》第十一卷第四期。

③ 关于巫山竹的部分及各地相类似的传说，俱见拙著《九歌山鬼考》，于兹从略。

撰的《墉城集仙录》中有一篇《云华夫人传》，所载即巫山神女的故事，篇末有这样一段话：

有祠在山下，世谓之大仙。隔峰有神女之石，即所化之身也。复有石天尊神女坛，坛侧有竹垂之若簪，有槁叶飞物著坛上者，竹则因风而扫之，终岁莹洁，不为之污。楚也世祀焉。^①

云华夫人的故事是由两个故事凑成，一是涂山氏与禹的故事，一是巫山神女的故事，二者又或许是一个故事，所以云华夫人的一半是巫山神女，这在神话中是常有的事。

宋罗泌《路史·余论》卷九：

云华者云王母之女，巫山神女也。

闻先生在《高唐神女传说之分析补记》也说到这一点，那吗，“隔峰有神女之石，即所化之身也”不是分明地说巫山神女有化石的传说吗？

不特此也，我以为为竹所扫之坛，为石坛，亦神女所化之石，原来也是神女的裸石。我们看后代高禪石有没有和竹子发生过关系。

《隋书·礼仪志》二：

梁太庙北门内道西有石，文如竹叶，小屋覆之，宋元嘉中修庙所得。陆澄以为孝武时郊之石。

^① 见《道藏》洞神部谱策类辑本。

神女即高媒之神，其“坛侧有竹，垂之若簷，”而晋孝武时媒坛石“文如竹叶”，可见媒坛石与竹确有着极悠久的历史，更可以推证此为竹所扫之石，必为神女的媒石无疑了。

说巫山神女化石似乎在宋玉《神女赋》中也可以捉摸一点影子。《神女赋》曰：

须臾之间，美貌横生；晔兮如华，温乎如莹；五色并驰，不可殚形。^①

“温乎如莹”的莹，或者就是指神女石吧，并且又说“五色并驰，不可殚形”，则此莹又为五色，与女娲的“五色石”，涂山氏的“美石”又相似，这或者不是徒然辞藻上的修饰吧！

宋马永卿《神女庙记》：

既化为石，又化为人。千状万态，不可殚述。^②

马文莫非是因《神女赋》而云然欤！即使不是推演《神女赋》的话，但神女化石为后人所深信，是确无疑问的了。

以上四个神话：涂山氏化石生启，禹生于石，女娲石和炼石补天，巫山神女石，有数点相同之处，（1）四者皆为女人；（2）皆是各民族的先妣；（3）都曾与男人发生恋爱。涂山氏使其妾候禹涂山之阳^③，和高唐神女向楚王自荐枕席，同是淫缅的行为；同是《国语·楚语》所说的“人神杂糅”的故事；（4）都有生子的传说，涂山氏化石生启，禹母修己或女狄感石而生禹，

① 《文选》卷八。

② 见清杨芳灿：《四川通志》卷三十六。

③ 《吕氏春秋·音初篇》及《楚辞·天问》。

巫山神女的传说虽没有明言生子，但神女对楚王曰：“将抚君苗裔，藩乎江汉之间”则生子之事，意在言外；（5）涂山氏化美石，女娲炼五色石，巫山神女之石亦为五色，这一点也全然相似。难道说这几个故事是出于一个来源吗？那也许！但这不在本题范围以内，姑且不论。

在这里只剩下一个明白的一望而知的结论：那便是诸神女之所以有这样的传说，就是因为她们是各民族的先妣，先妣兼媒神，所以有人间恋爱的故事，和生子的传说；高媒之室为石，所以神女有化石的传说。“神女化石”这神话的背后是横存着古人对于灵石崇拜的礼俗。用礼俗来说明神话，神话的神秘性完全被剥掉；用神话来证明礼俗，礼俗的存在更豁然举现于吾人的眼前了。

四 后代民间的乞子石及其他

我们知道高媒是宫中祈子的祭祀，是官家的祀典，与此相应的，在民间也应有类似的祭祀。果然，我在后代的文献中，找到一些材料。

《太平御览》五二引《郡国志》：

乞子石在马湖南岸，东石腹中，出一小石；西石腹中，怀一小石。故楚人乞子于此，有验，因号乞子石。

宋乐史《太平寰宇记》曰：

乞子石在州（四川叙州府宜宾县）南五里，两石夹青衣江对立，如夫妇相向。故老相传，东不从西乞子将归。

故风俗云无子者祈祷有应。^①

又曰：

石乳水在州（四处简州）东北二十一里玉女灵山。每三月上巳日有乞子者，漉得石即是男，瓦即是女，自古有验。^②

在民间的乞子石，和宫的禡石，作用是一样的。这原来是一种礼俗，不过禡祀在宫廷贵族的文饰之下，变得文雅了，抽象了，仪式化了，但在民间还保存着原始的姿态。《郡国志》所说的“东石腹中，出一小石；西石腹中，怀一小石，”这该与郊禡石的本来面目相近吧！

《太平寰宇记》所说的简州的风俗，和《诗经·小雅·斯干》有几分相似。《寰宇记》说三月上巳日有乞子者，漉得石即是男，瓦即是女。《斯干》说：

乃生男子，载寝之床，载衣之裳，载弄之璋。……乃生女子，载寝之地，载衣之裼，载弄之瓦。……

璋是一种玉石，《说文》一上《玉部》曰：“璋，剡上为圭，半

① 宋乐史《太平寰宇记》原文为：“乞子石在州（四川戎州宜宾县）南五里，两石夹青衣江树对立，如夫妇之相向，故老相传，东石从西乞子将归。”故《风俗记》云：“无子祈祷有应。”《文渊阁四库全书》本。——本丛书编者注

② 又曰：石乳城水在县（四川简州阳安县）二十一里玉女灵山，东北有泉，西北两岸各有悬崖，腹名乳房，一十七眼，状如人乳流下，人呼为玉华池，每三月上巳日有乞子者，漉得石即是男，瓦即是女，自古有验。《文渊阁四库全书》本。——本丛书编者注

圭为璋，从玉章声”。生男，使之弄璋，生女，使之弄瓦，这礼俗和甕得石即得男，瓦即是女，该有相当的关系。总之，这来源当甚古。

得石举勇的信仰，在这里有一个佳例，我得赶快补出来。

《后周书》卷二十九《高琳传》^①：

高琳字季珉，其先高句丽人也。……琳母尝被襖泗滨，遇见一石，光采朗润，遂持以归。是夜梦见一人，衣冠有若仙者，谓其母曰：“夫人向所将来之石，是浮磬之精。若能宝持，必生令子”。其母惊寤，便举身流汗，俄而有娠。及生（子），因名琳，字季珉焉。

高琳的母亲所取之石为光采朗润，得生令子，禹的母亲女狄暮汲水得石爱而吞之——当亦美石无疑，因得生禹；又称禹母修己感石之精而生禹。这种类似的传说，只是一种民间的信仰在作祟，那便是因为古人对于生殖石（裸石或乞子石）的崇拜，才有这样的说话。

还有一段记载，文中虽不明言为乞子石，但其性质常亦与此无异。宋王明清《挥麈余话》：

三衢境内地名张步溪中，有石，里人号曰团石。有谶语云：“团石圆，出状元；团石仰，出宰相。”乙丑岁水涸，石忽如圆镜，明年刘文孺章魁天下；前岁大水，石乃侧仰，而去年余拜相。此与闽中沙合南台，盖相似也。

① 《周书》卷二九《高琳传》，第495页，中华书局校点本，1971。——本从书编者注

这种信仰到现在还残存着，而且在外国也有类似的迷信^①。我在上文已经说过诸神女有化石的传说，这在民间有没有相似的故事呢？有的。

扬雄《蜀王本纪》：

秦王知蜀王好色^②，乃献五美女于蜀王。蜀王遣五丁迎五女，见大蛇入山穴中。五丁引蛇山崩，五女上山化为石。^③

题陶潜《搜神后记》卷一：

中宿县有贞女峡。峡西岸水际，有石如人形状^④，似女

① 日本赤松智城博士于《朝母巫俗之神统》（《宗教研究》新第十二卷第五号）中云：“朝鲜仁王山麓有夫妇石一对，乡人乞子于其下。其石又称为男根石女阴石，总称阴阳石。”又该文注七日：“济州岛山地郊外有东西相对之弥勒石像。东方为女弥勒，为一种女阴石；西方为男弥勒，为男根石，皆有大有小。前者虽为男子所参请石，然赛客殆无；反之，于后者则妇人之诣者甚伙。小弥勒像又称佛子，妇人之乞子者跨之，为求子之故，而作奇怪的，共感的，模仿的巫术行为。”案此种生殖石崇拜之俗与《郡国志》所言马湖之乞子石，完全相似。

清李调元：《南越笔记》卷三：“有鸳鸯石在肇庆七星岩口。石凡二，各长丈许，大四五尺，一俯一仰，号曰鸳鸯石。乙卯岁，岩上一巨石坠，击伤俯者，明年春兵乱，妇女多被掳掠。人以为此石破碎之兆。又有鸳鸯石在德庆云盖山上，石亦二，一大一小。崇正间大石先坠，去平田数里而止，后一日，小石复坠，与大石同止一处，又号“公婆石”。案此“鸳鸯石”与“公婆石”，与祈子石为同类。（见函海本）

② 检《太平御览》卷五二、254页下栏，扬雄《蜀本纪》无“秦王知蜀王好色”七个字，中华书局影印本，1963。——本丛书编者注

③ 《太平御览》五十二引参看严可均《全汉文》辑本。

④ 陶潜《搜神后记》卷一原文为：“有石如人影状”。《文渊阁四库全书》本。——本丛书编者注

子，是曰贞女。父老相传秦世有女数人取螺子此，遇风雨昼昏，而一女化为此石。

在后代的方志中，此例更是举不胜举。

《大明一统志》卷十七：

石妇山在州城（广德州）东南五十里，群山环绕^①，中一峰独高，峰之巅有石，高二丈许，如妇人状。旧传谢氏女介洁有守，登山化为石。

我想此种女石像，其先皆与《郡国志》所说的乞子石一样，是民间生殖石的崇拜。不过，有的地方，这种迷信还保存着，有的却已经消灭；后人不知造立所由，遂妄称曰贞女石。《御览》五十二引《世说》曰：“武昌阳新县北山，上有望夫石，状若人立者。传云：昔有贞妇，其夫从役，远赴国难。（妇）携弱子餧送此山，立望而化为石。”这种“望夫石”或“望子石”，地志中不知有多少，亦当为各地的乞子石。

与女化为石的故事相反的，又有石化为女的故事。

《神仙传》曰：

介象字元则，会稽人，……入山求神仙。见谷中有石子皆紫色，大如鸡子。象取二枚。见一美女，被服五采。象叩头乞长生。女曰：“急送汝手中物还着故处。”象送石

^① 《大明一统志》卷十七原文为：“众山环绕”。《文渊阁四库全书》本。——
本丛书编者注

还，女授以还丹方一道。^①

刘义庆：《幽明录》曰：

阳羨县小吏吴龁，有主人在溪南。尝以一日，掘头船过水溪内，忽见一五色浮石，取内床头，至夜化成一女子也。^②

介象所遇见的石为紫色，而所化的美女，则为“被服五采”，吴龁所见的则分明是五色浮石。若一回想，你一定会想起高琳的母亲所遇见的石是“光采朗润”，女狄汲水得石，爱而吞之，当亦为美石，女娲石为五色石，涂山氏石为美石，这不完全相似吗？为什么诸记载皆有美石，我想是因为古人所崇拜的灵石，一定是择其嘉美者而礼祀之，如是而已！

综合以上所述作结论如下：

- 一、古人重视生殖，故有重视生殖的礼俗。
- 二、媒祀乃婚媾与祈子的祭祀。
- 三、媒祀之礼为各国所共有，且来源最古。

① 检《神仙传》卷九《介象》原文为：“介象者，字元则，会稽人也……象入山，见谷中有石子，紫色光彩，大如鸡子，不可称数，乃取两枚而游，谷深不得度，乃还。于山中见一美人，年十五六许，颜色非常，衣服五彩，盖仙人也。象叩头乞长生之方。女曰：‘汝急送手中物还故处乃来，吾故于此待汝。’象即以石送于谷中而还，见女子在旧处，象复叩头，女曰：‘汝血养之之气未尽，断谷三年更来，吾止此。’象归断谷，二年乃复往，见此女故在前处，乃以丹方一日授象，告曰：‘得此便仙，勿他为也。’”《文渊阁四库全书》本。——一本丛书编者注

② 检刘义庆《幽明录》原文为：“阳羨县小吏吴龁，有主人在溪南，尝以一日掘头船过水溪内，见一五色浮石，取内床头，至夜化成一女子也。”《太平御览》卷五二，第254页下栏，中华书局影印本。——一本丛书编者注

四、高禖之甕用石。

五、先妣即高禖。高禖司婚媾，故先妣有人间恋爱的传说；高禖司生子，故先妣有生子的传说；高禖甕为石，故先妣有化石的传说。

六、高禖的祭祀在民间为乞子石的崇拜。

七、与先妣吞石生子的传说相似的，在民间有得石生子的传说。

八、与神女化石传说相似的，在民间有女化为石，石化为女的传说。

（原载《民族杂志》五卷一期，1937）

· 杨 堃

灶 神 考

杨堃（1901~1998），男，河北大名人。著名民族学家、民俗学家，中央民族大学教授，中国社会科学院民族研究所研究员，中国民俗学会副理事长，中国民族学会顾问。代表作有《民族学概论》、《原始社会发展史》、《民俗学与民族学》、《中国家庭中的祖先崇拜》等。

一 论灶与蛙之关系

讲灶神之起源最好是先从灶之一字讲起，因为严格的讲没有灶是不会有灶神的。《说文解字》云：“𤇓炊𪚩也，从穴，𪚩省声，则到切，𤇓𪚩或不省”。^① 这是说灶字的写法有二：或作𤇓或作𪚩。至于穴下之𪚩或𪚩究系何物，并为何而作此形，此在《说文》内并无解释。然在《说文》以后两千年来的字学专家，却均认为灶字之下半是一个象形字。例如宋代徐锴《说文

^① 许慎：《说文解字》，说文七下，穴部。中华书局影印本，第152页。

解字系传》曾言：

陶炮灶也。从穴，壺省。壺，甬也，象竈之形。臣锴曰，穿地为灶。也到反。陶或不省作。臣锴曰：竈，子兵反。^①

按：徐锴氏炮灶之说颇遭后人非难。因为大多数的学者全是遵守《说文》“竈，炊竈也”之说的。因我们现在不讲它，故可暂不讨论。然而“象灶之形”一说，却为一般字学专家所公认^②，这乃是很值得注意的一件事。

我们若再将近来考古学内所发现的秦汉时代的一切陶灶拿来观看一下，那就益使我们相信灶之形状确与甬甬之属相似，故“象灶之形”一说，实有其实物之根据也^③。

惟我们知道，讲灶之起源绝不能仅从陶灶算起。因为在未有陶灶之前一定先有土灶。此灶字之创造究始于何时现虽不得而知^④，然而确能推断灶字不是一个象形字而且最初之土灶其形状恐亦仅与地臼相类，当不会如陶灶之象甬甬之形。因此之故吾人相信，“象灶之形”一说恐为后起之义，而最初之灶当非此形。然吾人所应注意者，乃陶灶为何要象甬甬之形？灶字为何而要如此写法？此在余看来皆大有意义在，而实有重新探求之必要。

德国叶乃度（Eduard Erkes）教授曾言：

① 徐锴：《说文解字系传》，卷十四，第8页上，《四部丛刊》本。

② 关于灶字的各种解释，请参看《说文解字诂林》七下，《穴部》，第3275页上至第3276页下。

③ 陶灶的实例，陈列于历史博物馆。

④ 按此灶字不见于《说文解字》，但见于金韩道昭所撰之《五音集韵》，该书卷十一，十四号“灶窰窖”条下云“俗樨灶”（见该书第8册，第27页上，据明万历己丑重刻本），是此灶字至少在金时，已被认为俗体之灶字矣。

最后，旧中国还认识一些特别的保护家庭之神。这些神灵都是和家庭的最重要的分子是一体的。在这些保护家庭的诸神之中，最贵重体面的便是灶神。按照灶字所形出之证据来说，乃是一个蟾蜍居于炉灶之中。在史前时代，灶神是有动物的形象的。此后又被中国人想象为女性之神，在《礼记》之中中国人想象它是一位老妇。在《庄子》之中中国人又想象它是一位穿红衣的美丽的女郎。这些不同大概是因为各地方对于灶神之观念不同而来的。后来灶神又被中国的人们想象为是一位男性的神。这个情形直到如今还来改变。按照《仪礼》上所说的话来说，男子祭造肉食的锅台，妇女祭煮谷食的炉子（笱按：《仪礼·特牲馈食礼》一章内有：“尸卒食，而祭饔飧雍雍”一句。而郑玄注云：“旧说云：宗妇祭雍雍，亨者祭雍雍。”想叶乃度教授所云或即指此而言。），由此情形可令人推测，灶神在中国是有不同的性别的。而这个情形还是与在做饭的动作上头所现出来的原始的分工情形相适合。^①

① Eduard Erkes, "Die Götterwelt des alten China", 载德国《宇宙》杂志 (Der Weltkreis) 1931 年第 5、6 两期合刊，单行本，第 90 页。此文曾由周学普氏译出，名为《中国古代的诸神》，载《民俗学集刊》第二辑，民国二十一年八月出版：杭州中国民俗学会发行。周氏译文，似有失检与删略之嫌。兹赖北京中德学会 (Deutschland-Institut) 中籍会长杨伯屏先生 (宗翰) 之力，始承德儒卫德明先生 (H. Wilhelm) 慨将所藏原著者所赠之单行本惠假。又承德文权威杨丙辰先生以所藏梅叶氏《小百科辞典》内蟾蜍 (krote) 条示余。内有云“蟾蜍在古代希腊（在现今的西西里岛内还是如此）是被人们视为送吉祥而来的东西。在从前的德国民间，蟾蜍被人们视之为家庭或家族的神圣物。因此，直到如今，蟾蜍还是被德国的民众称作“伯母” (Muhme) 或“看家老” (Haus unke)（见 Meyers Kleines Konversations-Lexikon），第七版，第四卷，Krote 字条）。

我认为叶乃度氏的意见，很值得重视。惟他说灶神原来是个动物，而其证据却仅有灶字之字形一项，殊觉论证太为薄弱。因据吾人之意，灶字之象形，乃后起之义也。

近见孔令谷氏《论社稷》一文，内有：“灶则为蛙鼃，祭灶即祭图腾祖”^①一语，此言颇为吾人所重视。可惜孔氏并未将证据示人，故孔氏有何根据而始得此结论吾人尚不得而知。但吾人亦相信，灶之本义当指鼃鼃之属而言。而鼃与蛙本为一字，故鼃鼃亦即蛙鼃。惟蛙鼃系指一物而言？抑指两物而言？前人尚无定说^②。若据愚见则鼃乃蛙之一种，即居于水者是也。故鼃鼃乃指一物而言，亦即蛙或蛤蟆之谓。据吾人推测，最初的司灶者或灶之发明者，恐属于以蛙为图腾之民族。惟在此图腾社会之时，文字尚未发明，故如想在文献内寻出直接的论据，当然是不可能的。然而灶与蛙的关系，却可从许多方面均可看出。兹仅择其重要者，略述如下：

《酉阳杂俎》内有云：“灶无故自湿润者，赤蛤蟆名钩注居之，去则止。”^③姑无论钩注一名作何解释，则灶与赤蛤蟆的关系总是存在的。固然，仅此一项，尚不足证明灶之来源即为赤蛤蟆或钩注也。

《楚辞·天问》篇内有“曰灶生鼃”的故事，其文如下：“水滨之木，得彼小子，夫何恶之，媵有莘之妇？”王逸注曰：

小子谓伊尹。媵，送也。言伊尹母妊身，梦神女告之曰：“白灶生鼃，亟去无反！”居无几何，白灶中生鼃。母

① 孔令谷：《论社稷》，载《说文月刊》第2卷第8期，第29页，上海说文月刊社，1940年11月15日。

② 参看《说文解字诂林》，第十三下，《鼃部》，第6066页上到第6067页上。

③ 见唐代段成式《酉阳杂俎》前集，卷十一，《广知》篇，第1页下。据上海涵芬楼影印《四部丛刊》本，下同。

去，东走。顾视其邑，尽为大水。母因溺死，化为空桑之林。水干之后，有小儿啼，水涯人取养之。既长大，有殊才。有莘恶伊尹从水中出，因以送女也。《列子》曰：“伊尹生乎空桑”，《注》云：……有莘氏女子采桑，得婴儿于空桑之中，故命之曰伊尹，而献其君。令庖人养之，长而贤，为殷汤相。与《注》说小异，故并录之。^①

按臼灶二字，一般均认为臼与灶，系指二物而言。然余个人之愚见，则认为臼系一形容词，臼灶乃指臼形之土灶而言。盖古时之臼与灶，皆掘地而为之，而灶形如臼，故曰臼灶，换言之，臼灶乃灶类中的一种，亦即最古式之土灶也。至所谓“臼灶生鼃”者，此在余看来，乃臼形之土灶，忽而生蛙之谓也。盖臼形之土灶本系挖地而为之，故有生蛙之可能^②。而且以理推之，似应先有蛙灶之神话作为背景，然后始有臼灶生蛙与伊尹生于空桑而养于庖人之传说也。

《庄子·达生》篇内曾言：“沈有履，灶有髻；户内烦壤，雷霆处之！东北方之下者，倍阿，鲑蜚跃之……。”

关于灶有髻一句，今暂不谈。但关于鲑蜚一词，且看马叙伦先生的意见。其言曰：

一本作蛙，正字又当作鼃。鼃，《尔雅》属鱼类，故遂安鱼，而与河豚混矣。……而《广雅·释鱼》“苦蜚”“胡猛”，蛤蟆也。此鼃蜚连类，疑当如《广雅》说为蛤蟆。古

① 《楚辞笺注》卷二，《天问》，第24页下至第25页上，据汲古阁校，呈郡宝翰楼刻本。

② 按此文发表后，郭炳汉氏曾语我，谓臼灶生蛙即主大水灾。此在江汉之间，尚有此种传说。又在商代早期已有陶青蛙。《史学月刊》（开封），1964年7月号，第17-19页。

说蜥蜴能变化，蛤蟆能升天吐雹，故以为神耳。^①

吾人应先记住马氏释鲑蜃为蛤蟆并谓蛤蟆能升天之说，暂时不加讨论。然而因为此处所说的鲑蜃，又使吾人想到《白泽图》内所说的傒龙。其言曰：“故室之精名傒龙，状如小儿，长一尺四寸，黑衣赤帻，带剑，持戟，呼其名则去。”^②同时，还可想到《论衡》内所说的青龙。其言曰：“宅中主神有十二焉，青龙白虎，列十二位。”^③因为在余看来，傒龙、鲑蜃与青龙，恐皆是一音之转。而傒龙既可以是“故室之精”，青龙又可以是“宅中主神”之一，则鲑蜃如为家鬼之一，或者亦正是吾人所要讨论的灶鬼或灶鬼的祖先，蛙或蛤蟆，想亦均有可能也。况灶神可以镇宅，此亦系最早的一种传说。至少，在宋时已经见之于著述。如《夷坚志·史省干》条云：

“予乃住宅土地神也。今闻足下治第舍，愿贡诚言”。
史曰：“敢问何谓也？”曰：“此实为怪魅所踞，其类甚繁。然亦岂能与人竞？……君既正人，居之何害？特当徙房于东南隅，而以故房为庖厨，必可奠枕。”^④

其所谓庖厨可以镇宅者，当然指庖厨之内因有灶神之故而言也。若再与《白泽图》及《论衡》所记者合而观之，则灶神

① 马叙伦：《庄子义证》第十九，《达生》篇，第11页上，商务印书馆印，1930。

② 转引清陈元龙：《格致镜原》，卷十九，《宫室类》宅字条，第20页上，清乾隆四十二年丁酉陈元龙自刻本，下同。

③ 黄晖：《论衡校释》，卷二十五，《诂术篇》，第1037页，商务印书馆印，1938。

④ 《夷坚志》，甲集下，《史省干》条，民族文化宫藏版本，第35页。

或灶神近祖，有为鲑蜚或蛤蟆之可能，不益显然乎？

然至此，或者有人要问道：如果鲑蜚既是蛤蟆而又是灶神，然则“灶有髻”一语，应作如何解释耶？余乃答之曰：灶神的来源，本来不仅一个，如《癸巳存稿》所云：

《荆楚岁时记》云：灶神名苏吉利。《魏志·管辂传》云，王基家贱妇人，生一儿，堕地即走入灶中。辂曰：直宋无忌之妖，将其入灶也。《史记·封禅书·索隐》引《白泽图》云：火之精曰宋无忌。吉忌俱近髻。^①

是承认髻之前身乃是火精。而火精或火神亦为灶神之来历之一，余以下还有论述，今暂从略。惟讲到火精的宋无忌，又不免使吾人联想到水精的庆忌。《管子·水地》篇有云：

涸泽数百岁，谷之不徙，水之不绝者生庆忌。庆忌者，其状若人，其长四寸，……此涸泽之精也。^②

在《管子》以外之讲及庆忌者，尚有《白泽图》、《搜神记》及其他诸书。此处恕不详引。然辄从水精庆忌，却很容易联想到灶神夫人之卿忌。据《酉阳杂俎》云：“灶神名隗，状如美女。又姓张，名单，字子郭。夫人字卿忌，有六女。”^③庆，卿二字，不仅音同，而且古亦通用。如庆云亦作卿云，即其一例也。从此看来，灶神夫人纵非来自蛙属，却亦有来自水族之可

① 见俞正燮：《癸巳存稿》卷十三，《灶神》篇，第21页上，光绪甲申刊本。

② 《管子》卷十四，《水地》篇，据中华书局本《诸子集成》第5册，第237页。

③ 《酉阳杂俎》，前集，卷十四，《诺皋记》上，第2页下。

能。而《酉阳杂俎》时代之灶神夫人与《庄子·达生》时代之灶神髻，似亦系出自同源，自一传说内分化而来。盖社会文化自从母系制演变为父系制之后，男性之灶神即应运而生。而原有之图腾灶神或女性灶神，如不全被淘汰，而仍得侧身于灶神之旁，变作灶神夫人，此亦事理之常，不足为怪。惟庆忌与鲑蜃之关系究系如何，余尚未能考出，颇为遗憾。然而无论如何，在髻为灶神之时，鲑蜃已被革去灶神之职，退居于东北方之下，落魄为一个无名的小鬼。此正如俗谚所云：“一朝天子一朝臣”，人神一理，无足怪也。

《夏小正》云：“鸣蜺。蜺也者，或曰屈造之属也。”清黄相圃《夏小正分笺》释之曰：

黄《注》曰：《淮南子》“鼓造辟兵”。许慎《注》，“鼓造，盖皋也，亦曰蛤蟆”。屈造即鼓造与？毕秋帆考曰：《诗》有“戚施”，《说文》作𪚩𪚩。𪚩与造古声相近。然则造即𪚩字矣。丁小雅曰：“屈造戚施，𪚩𪚩象其状，蜺、蛤、𪚩象其声。颇能鸣，屈造不能鸣，故云之属。”模案，古文造、𪚩通。而𪚩与𪚩形相近，故又伪作造。^①

从此看来，蜺即屈造^②，亦即蛤蟆之属。而屈造亦作𪚩𪚩，

① 黄相圃：《夏小正分笺》卷二，第1页到第2页上。清王先谦编：《皇清经解续编》，卷五百七十四，南菁书院版。——按关于蜺之解释，可参看《搜神记》，卷十二，第94页至第95页，商务印书馆，胡怀琛标点本。

② 按《抱朴子》内篇《登涉》章内云：“又有短狐，一名蜺，一名射工，一名射影。其实水虫也。状如鸣蜩，状似三合杯。有翼能飞，无目而利耳。口中横物角弩，如闻人声，缘口中物如角弩，以气为矢，则因水而射入。中人身者即发疮。中影者亦病，而不即发疮，不晓治之者煞人，其病似大伤寒，不十日皆死。”见上海涵芬楼影印《四部丛刊》本，第三册，卷十七，第10页下。

造字亦即鼃字，而古文造灶相通，故灶亦训为造。如《释名》云：“灶，造也，创造食物也。”^①此虽后起之义，然而灶、造二字本为同音，甚或本为一字，从此亦可看出，此亦蛙灶之说之一佐证也。而且因为讲到蜮，乃又使吾人想到《周礼·秋官》之《蝮氏》篇，因为蜮与蝮本为一字，前人辨之已详^②。《蝮氏》篇云：“蝮氏掌去鼃鼃，焚牡鞠以灰洒之则死”。郑《注》云：“牡鞠，鞠不华者。齐鲁之间，谓鼃为蝮。鼃，耿鞠也，蝮与耿鼃，尤怒鸣，为聒人耳，去之”^③。

同时吾人还可联想到《山海经》内所说的蜮山及蜮人。如《大荒南经》云：“有蜮山者、有蜮民之国，桑姓食黍，射蜮是食。有人方扞弓射黄蛇，名曰蜮人。”^④从此看来，蝮与鼃盖皆为蛙，因系同类，故蝮民始有去鼃之资格。此从图腾社会之信仰而言，恰如谚语“大鱼吃小鱼”或“大虫吃小虫”之说，如不同类，反不能相食也。此虽与灶无关，然而蝮氏既号为氏，并掌鼃之职，而且在《山海经》内又有蜮山与蜮民之说，则其为图腾氏族之可能性，当更为显然矣。若再与《夏小正分笺》合而读之，则蛙灶之假设，宁非益觉可信耶？

上引《酉阳杂俎》“赤蛤蟆名钩注”一句，余颇疑钩注一名恐与蟾诸或蟾蜍有关。考蟾蜍一名，《尔雅》作蟾诸。其文曰：“鼃鼃蟾诸，在水者鼃。”

《十三经注疏》云：

① 刘熙：《释名》卷五，《释宫室》，第43页上，《四部丛刊》本。

② 参看《说文解字诂林》，卷十二上，《虫部》，第6016页下至6018页。

③ 参看孙诒让《周礼正义》卷七十，第63页上，武昌夏氏笛湖精舍补刻楚学社本，1931。下同。

④ 见《山海经》卷十五，《大荒南经》，第5页上，据吴任臣：《山海经广注》，第六册，清康熙间刻本。

释曰：此有多种鼃鼃，一名蟾诸。郭曰：似蛤蟆，居陆地。《淮南》谓之去蚊。然蟾诸非蛤蟆，但相似耳。案《本草》蛤蟆，陶注云：此是腹大，皮上多瘕磊者也。蟾诸亦类此。《抱朴子》曰：蟾诸寿三千岁者，头上有角，颌下有丹书八字。《玄中记》云：蟾诸头生角者，食之寿千岁是也。其居水者，名鼃。一名耿鼃，一名土鸭。状似青蛙，而腹大为异。陶注《本草》云：大而青脊者，俗名土鸭，其鸣甚壮，即此鼃也。陶又云：一种小形，善鸣唤，名为鼃者，即郭云青蛙者也。^①

从此看来，蟾诸似蛤蟆而系陆居。而灶字之写法，系从𩺰而兼从穴，殆亦陆居或穴居之一证欤？

按另据《格致镜原》引《本草》云：“蛤蟆一名蟾蜍，一名鼃，一名去甫，一名苦蛰。”^②而此处所说的苦蛰，当即《庄子·达生》篇之所谓蛙蛰。是蛙蛰为蛤蟆亦为蟾蜍，而蟾蜍与蛤蟆实为一物也。

又据《蟬史》所言：

诸书皆分蛤蟆、蟾蜍为二物，以为蟾蜍大腹癯背，不能跳跃，亦不善鸣。蛤蟆小于蟾蜍，能跳，接百虫，善鸣。然予村居无事，细视科斗渐大脱尾生足而登陆，至四五月，则居稻田内，好鸣能跳，接百虫而食之，经年方老。好居人家下湿地，夏夜则出食虫，而不能跳矣。亦不鸣聒人。

① 《尔雅》卷九，《释鱼》第十六，中华书局影印《十三经注疏》本，第2640页。

② 《格致镜原》卷九十八，《昆虫类》二，《蛤蟆》条，第14页上。

呼为蛤霸。其实一物。老幼殊质，春夏异时，遂分为二也。^①

盖从民间动物学之观点而言，确有混蟾蜍与蛤蟆为一物者矣。因此，乃又使吾人联想到蟾蜍奔月的故事。据张衡《灵宪》云：“羿请不死之药于西王母，嫦娥窃之以奔月。……遂托身于月，是为蟾蜍。”^②此外，尚有《宣室志》讲蛤蟆的一段故事，亦颇值得注意。其言曰：

唐李揆乾元中为礼部侍郎，尝一日忽闻堂中有声，极震若墙圯。惊入视之，见一蛤蟆俯于地，高数尺，魁然殊状。揆命家童以巨缶盖焉。有解者曰：夫蛤蟆，月中之虫，亦天使也。今天使来公堂，岂非上帝以荣命付公乎？其明，启而视之，已亡见矣，后数日，果拜中书侍郎平章事。^③

今吾人若从蟾蜍奔月与蛤蟆为月中之虫，并为上帝天使之两传说，而联想到灶神，则灶神之名虽有多种，然有的说是名

① 见《格致镜原》，《蟾蜍》条，第15页下。

② 转引《格致镜原·蟾蜍》条，第15页下至第16页上。按此传说曾见《淮南子·览冥篇》，惟无蟾蜍一名。请参看《淮南鸿烈集解》，卷六，《览冥篇》，第16页下，商务印书馆印，1923。

③ 转引《格致镜原》，《蛤蟆》，第13页下至第14页上。——按蟾蜍为月中蛤蟆之说，曾见《淮南子》注，请参看《淮南鸿烈集解》，第十七卷，《说林训》第2页上。

《宣室志》原文为：李揆于乾元中为礼部侍郎，尝一日昼坐于堂之前轩，忽闻堂中有声，极震若墙圯。揆惊入视之，见一蛤蟆俯于地，高数寸，魁然殊状。揆且惊且异，莫穷其来，即命家童以一缶盖之。客曰：“夫蛤蟆者月中之物，亦天使也。今天使来公堂，岂非上帝以荣命付公乎？”黎明启视之，已亡见矣。后数月，果拜中书侍郎平章事。《文渊阁四库全书》本。——本丛书编者注

禅字子郭，有的说是姓张名单字子郭。而禅或单是否均与蟾蜍之蟾一音相近？而且灶神上天之传说，在现在所流行者固然是每年一次，不曰腊月二十四，即曰腊月二十三。然在汉晋时代的传说内，却是每月一次。如《太平御览》云：“《万毕术》曰：灶神晦日归天，白人罪。”^①《抱朴子》云：“月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者，三百日也。小者夺算，算者，三日也，或作一日。”^②唐段成式《酉阳杂俎》内亦云：灶神“常以月晦日上天白人罪状。大者夺纪，纪三百日。小者夺算，算一百日。故为天地督使，下为地精。”^③

固然，我们另有理由，可以证明灶神每年上天一次之传说，亦当有一极古的历史。然而每月上天一次之说，却亦未便指为汉晋时人之所创。盖二说之来源如果不同，即可并行而不悖也。因此，乃使吾人想到，嫦娥奔月与灶神上天，是否均与蛤蟆升天以及蛤蟆为上帝天使之传说有点渊源？换言之，如谓前两传说均系由蛙之传说演变而来，殆亦而来，殆亦可通欤？

总而言之，从以上数则合而观之，则灶与蛙之关系，当非出自偶然者。因此吾人乃得一假设焉。谓灶竈字之从穴与竈者。穴与竈二字虽均为象形，而灶字则属会意。所谓会意者，盖在造字之初已有一种传说，谓司灶者或灶之发明者则是竈族。而此竈族居于穴内，亦即营穴居生活的图腾氏族之一族，故竈字始从穴与竈，而有如此之形象也。

至此以竈或蛙为图腾之氏族，在历史的传说内究应属于某

① 引自《太平御览》，第一百八十六卷，《居处》部十四，《灶》，第4页上，据南海李氏重刻本。

② 晋葛洪《抱朴子》，内篇，卷一，《微旨》第5页下，据《四部丛刊》本。

③ 《酉阳杂俎》前集，卷十四，《诸杂记》上，第2页下。

族，并应属于某一时代，现吾人尚不敢妄为猜想^①。惟吾人相信，陶灶之象形与灶字之会意，乃皆系以此种传说为背景者。而上述五证，即可视为此种传说的一些残遗。惟所谓残遗或遗留（survivance）者，亦仅是崩溃后的一些残影而已。若想根据此种残遗，以重造图腾社会之全貌，则至少在现有的知识情况之下，恐理论多而事实少，或不免为历史学者所讥笑矣。

二 灶之名称与类别及其演化

灶神之起源或可从图腾社会说起，然而灶之一字，则却是比较晚出的。从图腾时代至灶字之出现时代，其年代究有多少，现虽不能断言，然而以理推之，至少亦当在数千年以上。在如此长的时期中，因为民族与方言之不同以及文化演进之关系，余相信灶之名称恐有多种，而灶之形状及其资料，亦各不同。惟此段历史乃属于原始时代。书缺有间，实物缺乏，欲作系统之叙述，现尚非时。然而古籍中所保存者，吉光片羽，亦颇珍贵，故亦不应忽视之也。

《事物异名录》云：“《苍颉篇》：楚人谓灶曰寤，又作廕。《博雅》：寤谓之灶。”^②是灶之一名因方言而不同也。

又炷字，《说文》释为行灶，而徐灏《说文解字注笺》云：

《尔雅·释言》“堪，炷也。”郭《注》“今之三隅灶”。郝《疏》曰：“三隅灶者，盖如今之风炉，形如笔筒，缺其

① 参阅《说文月刊》第2卷第3期，第34页，陈志良氏《始祖诞生与图腾主义》一文，1940年6月15日。

② 见清厉静荃原辑，关晋轩增纂：《事物异名录》，卷十四，《灶》，第15页下，清乾隆戊申年刊。

上口，为三角以受风，谓之风灶。形制大小，随人所为。舟车皆可携带。故《说文》谓之行灶也。今登莱人谓灶为融灶，其音正作口颖切，此古音矣”。^①

朱骏声在《说文通训定声》内亦言：

灶，行灶也。从火，圭声。……《诗·白华》：“印烘于燂”。《传》，“燂，灶灶也”。按三隅灶如今火炉，非饮食之灶。^②

从此看来，是古人亦名火炉为灶。灶之种类不一，功用自亦不同。非饮食之灶，亦名曰灶。此点极应注意。因吾所论之灶神，乃五祀之一，其最初之功能即仅在主饮食一项。非饮食之灶，则不在本题范围之内，故不论述也。惟有一点，尚须一言。今灶之俗写作灶，殆亦与行灶之燂有关欤？

因灶而想到燂。此亦火炉之类，仅可照物，非为饮食之灶。盖与灶，名虽异而实一物也。故不多述。但在《说文解字诂林》内，燂字之后，则为煇字。引《说文》云：“煇，炊也。从火，单声。”《春秋传》曰：“煇之以薪”。而《说文引经证例》则谓：“炊，爨也。爨字上像灶形，中从林收推内之。从火。是以薪之说也。”^③ 如果爨可释为煇，自亦可训为灶。因爨与灶二者实一物也。关于爨字的各种解释，《说文解字诂林》引证颇详^④，此

① 徐灏：《说文解字注笺》，第十上，第79页下至第80页上，据甲寅年（1914年），京师补刊本。

② 朱骏声《说文通训定声》，《解部》第11、30页下，临啸阁刊。

③ 承培元《说文引经证例》，卷十九，第10页下，《煇之以薪》条，光绪二十一年，《广雅丛书》本。

④ 参看该书第三卷上，《爨部》，第1152页。

处恕不多述。惟《仪礼·特牲馈食礼》篇：“主妇视饔，爨于西堂下”一句，郑玄《注》曰：“炊黍稷曰饔^①，宗妇为之。饔，灶也”。贾公彦《疏》云：“饔，灶也者，周公制礼之时谓之饔，至孔子时则谓之灶”。^② 贾氏之言如果可信，则饔乃灶之一名之前身也。若再以古籍证之，在《诗经》、《仪礼》、《周礼》、《周易》诸书内均无灶字。而饔字则常见，并不作动词，而作名词之用者。是贾氏之言当属可信。因此之故，吾人乃想到不仅饔为灶之前身或为较灶为早之一种方言，而焯当亦为灶之前身之一，或亦较灶为早之一方音也。《酉阳杂俎》云：“灶神姓张名单”，《事文类聚续集》曰：“灶君名禅”^③，单与禅，是否皆焯之一音之转耶？今所谓灶神名单或禅者，又安知非从焯之崇拜之演变而来乎？

今从焯与饔再说到奥。关于奥神的解释，为孔子以来学者聚讼莫决之一大问题。兹为篇幅所限，仅能择其重要者，略述于下：

《礼记·礼器》篇有云：“孔子曰：臧文仲安知礼！夏父弗綦逆祀而弗止也！燔柴于奥！夫奥者老妇之祭也，盛于盆，尊于瓶。”郑玄《注》曰：“奥，当为饔字之误也。或作灶。……时人以为祭火神乃燔柴。老妇，先炊者也。盆瓶炊器也。明此祭先炊非祭火神，燔柴似失之”。郑氏认奥为饔，并以饔为老妇之际。然此说殊难成立。先儒驳者已多，此处不必赘述。但孔颖达《疏》云：

① 郑玄《注》曰：“炊黍稷曰饔”。《十三经注疏》，中华书局影印本，1180页，下栏。——本丛书编者注

② 据中华书局影印《仪礼注疏》卷四十四，《十三经注疏》本，第1180页。

③ 引自《集说诠真》，《灶君》篇，第145页下及上。光绪丙午年，上海慈母堂排印。

爨者是老妇之祭，其祭卑。唯盛食于盆，盛酒于瓶。卑贱若此，何得燔柴祭之！故郑《注》谓奥当为爨也。祝融并奥及爨，三者不同。祝融乃古火官之长，五祀之神，祀于郊。奥者，正是灶之神，常祀在夏，以老妇配之，有俎及簋豆，设于灶陞。又延尸入奥。爨者，宗庙祭后直祭先炊老妇之神，在于爨灶。三者所以不同也。^①

孔氏所言，吾人如未误解，是灶神有三：一为火神，祝融是也；一为奥神，亦即灶神；此外，尚有爨神，亦即老妇之祭。其所谓以老妇配之者，即当指此爨神而言也。

孔氏所说的火神及灶神，吾人可暂不问。但他既确指爨神为先炊或老妇，即似应仅有一位爨神才对。然郑玄注《仪礼·特牲礼》篇内有云：“旧说云：宗妇祭饔爨，烹者祭雍爨”^②。则又当作如何解释耶。而全祖望曾言：

考古人爨祭之礼，其神一为饔爨，宗妇祭之；一为饔爨，烹者祭之，俱在庙，祀尸卒食之后。而不闻先炊有二，是则古人盖别有奥神，康成之说非也。^③

是全氏确认爨神为两位矣，盖饔爨属女性，故宗妇祭之；饔爨属男性，故烹者祭之也。然此两爨神者，是奥灶两神乎？抑奥灶两神之外，另有两位爨神乎？此则全氏未曾言明。然从

① 据《五礼通考》卷五十三，《五祀》篇，第10～11页所引（据光绪六年九月，江苏书局重刊本）。因《十三经注疏》本，疏文太长，故未从之。

② 据张尔岐《仪礼郑注句读》，《特牲》第十五，第20页下，乾隆八年夏铸，和衷堂藏板。

③ 清全祖望：《鮑埼亭集》外编卷四十八，杂著：《释奥》，第17页，据上海涵芬楼《四部丛刊》本。

其行文之语气推之，则似饔飧即是奥神，亦即先炊之祭，而饔飧则指灶神而言也。至此灶神之来历如何，全氏虽亦未曾指明，然以意度之，则又当指火神之祝融矣。盖关于灶神的来历，在汉时已有两种不同的传说：一为先炊说，郑玄、应劭等主之。一为火神祝融说，许慎、《淮南子》等主之。当时颇多争论，无所折衷。至唐孔颖达作《礼记疏》，乃倡祀火神而以老妇为配之说，此种争论始得调和。唐宋以来，一般经学家，咸以孔氏之说为宗。至最近，陈陆氏在《灶》一文内尚言：

祝融似是火的发明家，老妇似是熟食的发明家，熟食是不能离开火，所以祀火以老妇配，而祀老妇也要祀火，民俗相沿，淆而不分，因而遂有这不同的传说。^①

是仍以孔颖达祀火神而以老妇为配之说为宗也。然有一点，陈氏似未注意：老妇之祭如果仅是火神之配，然则“奥尊而灶卑”之传说，又将作如何之解释乎？

按《论语·八佾》篇有云：“王孙贾问曰：与其媚于奥，宁媚于灶，何谓也？子曰：不然。获罪于天，无所祷也！”^②由这一段文字看来，是在孔子之时已有奥尊而灶卑之传说。王孙贾发问之理由，盖谓既然是奥尊而灶卑，然而一般之媚神或祈福者，反而不求之奥，而求之灶，其故安在哉！而孔子之答语乃是仅信天而不信鬼神，故所答实非所问也。

另如清采蘅子《虫鸣漫录》内亦曰：“奥为中霤，有类子

① 陈陆：《灶》，《中和月刊》1卷2期，第99页，北京中和月刊社，1930。

② 按关于此段话之传统的解释，请参阅《论语注疏》卷三，《八佾》第三，中华书局影印《十三经注疏》本，第2467页。

君；灶为日用所须，有类乎臣”^①。奥与中霤之关系，今可暂不讨论。然以奥比君，以灶比臣，是在晚清时代尚有“奥尊而灶卑”之传说也。如果奥为老妇之祭，并系火神之配，今配角反较正角为尊，此在余看来，固然亦有可能，因余另有理由在。然在一般先贤视之，岂可通乎？

从余之观点而言，奥、灶原为一种，只因是代表两个不同的阶段，故有两种不同的神话与传说。历代学者因昧于此种演化之理，故聚讼纷纭，莫衷一是。而为厉之阶者，则似应从孔子说起，因孔子曾以“燔柴于奥”，责臧文仲之失礼。因而乃引起后儒对于奥灶之争。然在吾人看来，其失却在孔子。盖孔子生于封建社会之内，仅知燔柴为祭天神之礼，而不知在原始社会之内，凡举行祭祀时皆燔柴，固不仅以祭天为限也。如《吕氏春秋·季冬纪》云：“乃命四监收秩薪柴以供寝庙及百祀之薪燎”，^②即一例也。关于燔柴之此种意义，近人陈陆氏已有专文发表^③，请读者参考之，此处恕不多述。

其次讲到孔子对于奥神的解释，孔子曰：“夫奥者老妇之祭也。盛于盆，尊于瓶。”此在余看来，孔子并未讲错。盖在孔子时代，尚有奥为老妇之传说也。然所谓奥为老妇者，似可证明在男性的灶神之前，尚有一女性灶神之时期。此从社会演化之观点而言，在宗法社会之前母系社会之时代。在母系社会之时，妇女地位比较优越。氏族大权，操诸妇女家长之手。灶既为全氏族饮食及生命之所系，自然会被视为神圣而崇拜之。而司灶之责，当然亦在妇女之手。在此种社会内，如尚带有图腾主义

① 清采衡子纂：《虫鸣漫录》，卷一、第5页下，据上海进步书局《笔记小说大观》本。

② 见许维遹《吕氏春秋集解》卷十二，《季冬纪》，第2页下，国立清华大学《整理古籍丛刊》之一，1935。

③ 参看陈陆《释柴》，《中和月刊》，3卷2期，第28页，1943。

的信仰，并如以灶为图腾，则灶即与祖先（当然指母系的先妣，那些半人半兽或半人半神的先妣而言）会成——为物，或一物之二型。在如此情形之下，灶神与先炊乃一神而非二神。既是氏族之祖，而同时却亦是氏族的保护神。至以先炊为配之说，乃封建社会以后之产物，已远非母系时代之本来面目矣。而孔子谓奥为老妇之祭，自亦仅能代表封建时代之社会意识也。惟有一点，尚须指明。即祭奥而盛于盆，尊于瓶，用盆瓶诸饮器以为祭，此在原始时代，原属当然应有之现象，实丝毫不带有卑贱的意味，试想春秋时代，尚有“神不歆非类”之传说，若更上而推及氏族之时代，祭灶神而用炊器，岂会有何卑贱之意乎？惜乎孔子虽被称为天纵之圣，其思想亦不能超出其时代，又何怪后儒之聚讼哉！

然孔子谓奥为老妇之祭，据余之推测，此当为孔子时代之一种传说而已。而当时民间之实际生活与实际信仰，恐灶神已早由奥分化而出，并已迁居于东厨之内，而与奥早已脱离关系矣。盖社会生活由原始时代而进入封建时代，家族制度亦同时由母系组织进而为父系组织。在此种演变之后，奥仍为家长祀神之所在，故亦为家宅内最尊之处所，惟所谓家长者已改由男性充任之，而灶则移居于东厨之内，仍主饮食之事，虽亦遂此演变，变作男性之灶神，然其地位，则仅为五祀之一。而厨房又为妇女出入之所，妇女至此已成俗凡之物，灶既常近妇女，自亦影响其尊严。故如《礼记·玉藻》篇有所谓“君子远庖厨”之说，此据余之解释，恐亦带有阶级观念在内。而灶神既为庖厨之神，即为君子所不近，若与奥相较，自然地位较为卑下。故“奥尊而灶卑”之说，乃系当然之事实也。如朱熹所云：

凡祭五祀，皆先设主，而祭于其所；然后迎尸，而祭于奥。……如祀灶，则设主于灶陴，祭毕而更设饌于奥，

以迎尸也。^①

即可充分表示此种制度矣。在此种情况下，奥字之解释，或曰：“奥者，神所居也”，或曰：“奥者，室中隐奥之处也。”再不然，或曰：“室之西南隅，宛然深藏，室之尊处也”^② 即皆可通，然皆未言及灶神也。因此之故，顾亭林乃有“奥何神哉”之疑，而《日知录》注内所引的，“奥本非神之说”^③ 自亦可以成立矣。

以上虽证明奥为灶之前身，然而最初之灶，或者尚不名之曰奥，而另有其他之名称，亦说不定。如炮之一字，或即是最早之灶，恐亦极有可能也。如《格致镜原》内关于燔炮一项，则录云^④：

《礼记》：古者未有火化，食草木之实，禽兽之肉。《礼含文嘉》：燧人氏始炮生为熟。《古史考》：古者茹毛饮血，燧人氏钻火，始裹肉而燔之，曰炮。神农时食谷，加米于烧石之上而食之。黄帝时有釜甑，饮食之道始备。《管子》：黄帝钻燧以熟荤臊，民食之，无肠胃之疾。

此类记载，在吾人看来，虽仅有传说的价值，然若善为利用，则灶与灶神之起源及其演化，却亦可以从此探求焉。

① 见《论语·八佾》篇“王孙贾问曰”一段下的朱《注》，转引《五礼通考·五祀》，第10页上。

② 请参看《说文解字诂林》，七卷下，《穴部》，奥字条，第3219页下至第3221页上。

③ 参看顾炎武著，黄汝成集释：《日知录集释》卷七，《媚奥》条，第2页上。道光十四年仲冬，嘉定黄氏谿西谿草庐重刊定本。

④ 见该书二十一，《饮食类一》，《总》第1页上。

盖洪荒时代，未有火化，自然尚无所谓灶也。而初有火化之时，如所谓钻木取火者，此不仅在中国历史上是一普遍之传说，即在今日之残存着原始习俗的民族内，仍不乏其实例。故燧人氏虽仅是一传说内的人物，而钻木取火与炮生为熟之发明者，以及此阶段之社会生活，则当均系史前史内必有之事实，实不容吾人所否认也。因此之故，吾人如假定灶之发明者为燧人氏，似亦可以成立。而李尤《灶铭》有云：“燧人造火灶。”^①此燧人之来历虽不必深究，然而此一阶段文化之事实，则当属可信。惟燧人所造之火灶，据吾人之推测，尚不名之曰灶，而仅可名之为炮耳。

宋徐锴《说文解字系传》曾释灶云：“灶，炮灶也”。此足证炮亦灶之一种，而最初之灶亦即名之为炮，甚或灶之一字，即系从炮之一音演变而来，亦颇可能也。惜后儒因固执《说文》炊灶之说，故不以徐氏之说为然。实则最能代表灶字之本义者，乃徐说而非《说文》也。

然则炮灶之质料与形状，以及其所在之处所，亦可得而闻欤？此乃考古学内之问题，应从实物一方面以寻例证，固不必纯事推想也。惟现阶段之考古学，对于此类问题之解答，似尚不能为力。若凭余之假设，则炮灶之质料当为土质，而炮灶之形状，在最初则恐并无定形。盖仅就地之宜，择其可避风雨，并便于取柴之处，燔柴而已。严格言之，尚无所谓灶也。仅至所谓烧石之时，则灶之初形始可出现。然其名称，恐仍名之曰

① 按李尤《灶铭》未见，此系转引《事物记原集类》，卷八，第12页下，明正統十二年，阎敬校正本；《格致镜原》，卷十九，《宫室类》《灶》条，第29页下也有同样记载。但《太平御览》，卷一百八十六，《居处部》十四，《灶》条第4页上则言：“李尤《灶铭》曰：‘燧人造火，灶能以兴。’”因未见原书，故《太平御览》所言，是否应标点为“燧人造火灶，能以兴”？现仅能存疑耳。

炮，而不名之为灶也。至其形状，则当有类于臼形。盖最初之臼，当为地臼。而上章所论之臼灶，即当属于炮灶时期之灶型也。若更证之以今日之民俗，现今华北一带，用地臼舂米，今仍未废。就地而挖臼灶，亦颇流行。惟今既有釜甑，故须在臼灶之旁再挖一小穴以作出烟之用，而于另一旁边再挖一坡斜之穴道以为纳柴之口。此较未有釜甑时代之臼灶，盖以进步得多矣。至于上古时代之臼灶或炮灶，究应置于何处，据余之推测，则恐无一定之位置。如《礼记·礼运》所云：“昔者先王未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢”^①。则冬季之炮灶，似应在穴居之内，而夏季之炮灶则又当在林中避风之处，与便于取柴之所矣。惟山西万泉县荆村瓦渣斜所发现之新石器时代穴居遗址时，亦曾发现炉灶，而《史前史概论》著者岑家梧氏则言：

荆村尚发现炉灶三座，均在一处。由地层观察之：当时此等炉灶，设在地面。今已埋入土中约五尺。灶以泥土造成，分上中下三部。下部有一圆洞，洞口向东南，为通风口；中部有纳燃料之处。底有穿孔，为泄灰及通风用。旁边左右后三面，有墙高约一尺三寸，厚约五寸，墙上为上部，墙顶湾内悬空，为置鼎鬲之所。然炉灶不发现于地穴之中。又与炉灶连接之地面，似存共食遗址。^②

但据余之推想，荆村所发现之炉灶，当属于炷煤之类，亦即有类于今日之火炉，恐亦可以移动。惟火炉亦可兼作炊爨饮

① 《礼记》卷二十一，《礼运》，据中华书局影印《十三经注疏》本，第1416页。

② 岑家梧：《史前史概论》，第七章，《新石器时代》，第204-205页，商务印书馆印，1932

食之用，其功用固不仅在取暖一项也。而且既云可以置鼎鬲，是至少已入于陶器之时代矣。而吾人所论之炮灶，则当远在陶器时代之前也。

在初期穴居之时，灶之位置究在穴之何处，此自亦大可注意之问题。因灶之所在，亦即灶神之所在也。灶如在直穴之当中，即在中霭之下矣。事实果如此，则灶神与中霭神即有合流之可能。而李玄伯氏所云：“古人祭中霭亦仍是‘祀火’的遗制，中霭亦极古时代火的位置。”^①即可证实矣。否则灶之位置，如系在穴内之一隅，或所谓隐奥之处者，则灶与中霭即不发生关系矣。然此乃考古学内之问题，须靠事实来解答。余对李氏之说之所以暂为存疑者，即此故也。

余既谓炮灶之出现，当求之于烧石制度之时，然则烧石制度之内容，亦可得而闻乎？《礼记·礼运》篇郑玄注内有云：“中古未有釜甑，释米捭肉，加于烧石之上而食之耳。今北狄犹然”。孔颖达疏曰：

中古之时，饮食质略，虽有火化，其时未有釜甑也。其燔黍捭豚者，燔黍者以水洮释黍米，加于烧石之上以燔之，故云燔黍。或捭折豚肉加于烧石之上而熟之，故云捭豚。……孔颖达并言：此云中古者，谓神农也。^②

此关于烧石之说之见于经传者也。郑氏云“今北狄犹然”，余一时尚未寻出其根据。但从民族学之观点而言，则烧石之说

① 见李玄伯《中国古代社会新研初稿》，第13页，北京米薰阁书店发行，1941。

② 引自《礼记》卷二十一《礼运》，据中华书局影印《十三经注疏》本，第1415页。

乃原始时代未有陶器之前之一比较普遍的制度，其方法虽不尽同，然其时未有釜甑，释米捋肉，加工烧石之上而炙之，或将烧石放于盛水之竹器内而煮之，则固大致均相类也。

若更以今之民俗证之，用烧石之方法以炙肉或煮食，固已早废，然用烧石之方法以烧砖，俗名“烧砖”以作冬夜暖被之用者，此在华北一带过去颇流行也。余想华北一带与郑氏之所谓北狄者，颇相接近，故“烧砖”之制殆亦北狄烧石之遗俗欤？

而陈陆氏于《释柴》一文内竟言：

郑氏所谓中古未有釜甑，释米捋肉于烧石之上而食之的“烧石”，大概即是灶一类的器物，或因尚未完全脱离石器时代的旧俗，而仍是用石凿成的，所以呼作“烧石”，正未可知也。^①

盖陈氏不知烧石之石是指石子而言，其方法是先将石子烧于火内，然后用烧石以烧食物，或炙或煮，则均较直意燎于火内者味美而且卫生，此乃初有火化之后较为进步的方法，亦即未有釜甑时代较为进步之炊爨制度也。换言之，烧石之功用是相当于釜甑，并不相当于灶。陈氏昧于此理，而以烧石之石，误会为石灶之石，故有“用石凿成”之说，此则不可不辨者也。

总上所言，吾人可以看出，灶在未名为灶之前，已有一段颇长之历史。如“燔柴”之燔，“燂之以薪”之燂，即恐皆与灶之起源有关。然而最为吾人所注意者，则是“炮生为熟”之炮。盖炮与庖为同音，而且可以通用，如《汉书·律历志》“炮牺氏

① 参看陈陆《释柴》，《中和月刊》，3卷2期，第37页。关于烧石之制，参看库诺夫著，吴觉生译：《经济通史》卷一，第178页，商务印书馆，1976；尼科尔斯基著，庞龙译：《原始社会史》第78页，作家书屋，1952。

之王天下也”一语之颜师古注曰：“炮与庖同”^①，即其例也。或谓火化而食，始于庖义故以为号。此虽属诸传说，然而炮为灶之前身，从此亦可看出焉：况庖之本义，本训作厨。而灶之本义则为炮灶。岂非灶由炮演变而来之明证乎？

惟炮之意义则有两训：一曰毛炙肉也，一曰裹烧之也。前儒对之颇为聚讼^②。近人尚秉和氏则言：“炮者裹肉而烧之，燎其毛使熟耳。”^③此调和之论也。但在余看来，带毛炙肉与裹而烧之，乃代表两个不同阶段，故不应混而为一。盖带毛炙肉乃是最幼稚之熟食方法。裹而烧之，即已较为进步。而烧石之制，则又系从裹烧演进而来也。

炮灶之制虽可分为如此之三阶段，然在文化演进之阶段中，恐皆属于新石器时代以前或其初期，而不应较新石器初期为更晚。因新石器时代已有农业与陶器，而穴居与巢居之制即已为宫室制度所代替矣。故在灶之演化史内，新石器时代似已属于较炮灶更为进步之一阶段，而奥灶之出现，或即属于此时也。

在灶神之崇拜一方面，在炮灶之时期内，则当属于图腾主义之阶段。上一章所论之蛙灶，恐即是此期之产物。惟炮灶文化之领域极广，而蛙灶氏族之范围或极有限。盖蛙灶乃炮灶文化中之一枝，故不得谓一切炮灶文化皆为蛙灶氏族之领域也。因此之故，此阶段中之灶神崇拜，则应为具有氏族宗教特征之信仰，而不必全为蛙鼃之崇拜也。从此观点而言，《周礼·天官》内所说的庖人^④，与《姓氏寻源》内所引的庖氏、庖国与庖水等

① 见《汉书》卷二十一上，《律历志》，第一下，据中华书局本，第1011页。

② 参看《说文解字诂林》第十卷上，火部·炮字条，第4474页下至第4475下。

③ 见尚秉和《历代社会风俗事物考》，卷一，第2页，商务印书馆印，1939。

④ 参看《周礼正义》第四册，卷七，第35页下。

等^①，实均具有氏族宗教之遗意。而包亦与庖字相通，此亦应为吾人所注意。如以上所说之炮羲氏或庖羲氏，亦尝写作包牺氏^②，即一例也。此外若再从礼俗迷忌一方面来作观察，则《礼记·檀弓》内所云：“掘中霤而浴，毁灶以缀足。及葬，毁宗躐行，出于大门，殷道也。”^③

此在余看来，当系初民时代之遗俗，其起源则当远在殷墟文化之前。而其所以毁灶之故，即充分表现其氏族宗教之意义也。另如《杂五行书》内亦列有“用人故灶，凶”^④之说，此在余看来，乃与人死而毁灶之俗来自同源。盖在原始时代，一个灶代表一个氏族。而原始人之一切社会生活与宗教信仰亦均以氏族之范围为边界。氏族同则姓氏同而宗教亦同。氏族异则全异。而彼此之相视，亦即往往成为仇敌矣。故某氏族之灶神，亦即某氏族之祖先与姓氏。而此灶神亦仅保护某氏族，并仅受某氏族之祭祀与崇拜。此氏族如灭亡，其灶神亦即同时而灭亡。而其物质之灶，当然亦无用矣。纵不毁之，亦无人敢再用之，或亦无人肯再用之矣。此乃人死而毁灶之本义也。至“用人故灶，凶”之说，特其遗制耳，直至今日，民间尚认为“老天爷”则各家均同，普天之下，仅有一位。而灶王爷则不然，每家一位，各不相同。故有“张家灶王不管李家之事”之谚。此殆犹带有氏族宗教之遗意欤？然社会文化进入于新石器时代之后，因为发明陶器，而乃有所谓釜甑。则灶之形状自然有一改变，灶神之崇拜自然亦与前此者不同。而奥之为灶即当属于此期也。

① 参看张澍纂《姓氏寻源》，卷十四，庖氏条，第11页上 枣华书屋藏板。

② 参看上引书，第10页下，包氏条。

③ 见《礼记》，卷七，《檀弓》上，据中华书局影印《十三经注疏》本，第1286页。

④ 见《玉函山房辑佚书》，卷七·八：《杂五行书》，第47页下，清马国翰收辑，光绪重刊本。

在炮灶时期之灶神是图腾的，如蛙灶即一例也。在奥灶时期之灶神是女性的，如孔子所谓为老妇之祭者是也。盖社会演化由图腾时期进入于初期农业时代之后，社会大权操诸妇女之手，家族组织则为母系氏族或母系大家族（famille utérine indivise）制。司奥之职属于妇女，而奥灶之神自然亦是老妇或先炊也。

然社会之演进，并非至此而停止。农业技术逐渐进步之后，妇女地位即渐低下，而入于男权社会矣。在男权社会之内，家长属于男性。奥虽仍为敬神之所，然而一切神灵已均变为男性。而且灶神之外，尚有天地祖先诸神，其势力乃更大，其地位亦更尊。故灶神至此仅系五祀之一，而非五祀之长，自己主动或被迫迁出奥之圣地，而屈居于东厨之内矣。此奥灶之辨之所以兴也。惟此时之灶神，虽已变为男性，然尚未完全脱去母系时代之残影。如《庄子·达生》篇注内所云：“灶神其状如美女，著赤衣，名髻也。”^①即系此种背景下之产物也。仅在社会文化更为进步之后，国家之形态已经完成，男权之地位更为稳固，而灶神之容貌始完全确定为男性。或曰神农^②或曰黄帝^③或更

① 参看清郭庆藩《庄子集释》卷七上，《达生》第十九，第11页上。

② 按《淮南子·汜论》篇曰：“炎帝子火，死而为灶”。《注》云：“炎帝神农以火德王天下。死托祀于灶神”。见《淮南鸿烈集解》卷十三。但他本则曰：“炎帝子火而死为灶。”（莲池书社，桐城吴先生《群书点勘子部之九》，《淮南子》，第二册，卷十三，第14页。）或曰：“炎帝王于火，死而为灶。”（见《事物纪原》集类，卷八，第12页下；《事物纪原补》卷八，第21页上。）

③ 按《太平御览》云：“《淮南子》曰：‘黄帝作灶，死为灶神’”（见该书卷一百八十六，《居处部》十四，《灶》条，第3页下），但今本《淮南子》无。而《格致镜原》、《事物原会》两书却均引用之。

曰颛顼氏之子黎^①。其传说虽有不同，然皆为一时期内之产物，则固无不同也。此后，社会愈演化，文化愈复杂，灶神之来历亦愈多，故灶神之姓氏与传说亦愈复杂而不一致。此当于下一章内论述之。

三 灶君爷之来历

民间所供奉之灶神，俗名灶王爷或灶君爷。考灶君之名或已见于战国之时代。如《战国策》云：

卫灵公近雍疽、弥子瑕，二人者专君之势以蔽左右。复涂侦谓君曰：“昔日臣梦见君。”君曰：“子何梦？”曰：“梦见灶君！”君忿然作色曰：“吾闻梦见人君者梦见日。今子曰梦见灶君而言君也，有说则可，无说则死！”对曰：“日并烛天下者也。一物不能蔽也。若灶则不然。前之人炷则后之人无从见也。今臣疑人之有炷于君者也，是以梦见灶君！”君曰：“善。”于是因废雍疽、弥子瑕而立司空狗。^②

惟从其行文之语气而言，恐战国时代之灶神虽有灶君之名，然不为人所尊崇。故卫灵公闻之而“忿然作色”，而复涂侦复有

① 按《风俗通》云：“《周礼》说：颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神”（见该书卷八，《灶神》条，第3页下。据清木刻本，书末有汝上王谟识。）《五经异义》云：“古《周礼》说：颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神。”（见清王复辑：《驳五经异义》，卷一，第11页上，《清芬堂丛书》，光绪十六年。）但今本《周礼》无

② 见《战国策》卷二十，《赵》三，第13页下。同治己巳，湖北崇文书局雕，剡川姚氏本。按文内雍疽一名凡两见，似均系雍疽之误，惟未敢臆改，姑仍其旧。又另查上海涵芬楼影印《四部丛刊》本，此条缺如。

“若灶则不然，前之人炀则后之人无从见也”之说也。

战国以后，至于西汉，汉武帝虽信李少君之言而亲祀灶。然而当时之灶神，却仅称作“灶鬼”。如《史记·封禅书》有云：

齐人少翁以鬼神方见上。上有所幸王夫人，夫人卒，少翁以方盖夜致王夫人及灶鬼之貌云，天子自帷中望见焉。^①

盖灶鬼之容貌当与《庄子·达生》篇注内所谓：“灶神，其状如美女，著赤衣，名髻也”者相类，而与现今民间所供奉之“金灶”或灶王纸马，每作方而大耳，五绺长髯，头戴王冠，身着王服，双手捧圭，端坐于宝座之上者大有不同也。汉武帝所亲祀之灶神尚且如此，则卫灵公闻灶君之名而忿然作色，又何怪哉！

惟灶神在民间宗教内的势力，自两汉以后却是一天大似一天。据《隋书·经籍志》所言，梁简文帝撰有《灶经》十四卷^②，今虽不传，但至唐时，灶神已有灶王之名，如李廓《镜听词》云：“匣中取镜辞灶王，罗衣掩尽明月光。”^③是也。而且唐时尚有“灶君皇帝”之说，如罗隐《送灶诗》曾云：“一盏清茶一缕烟，灶君皇帝上青天。”^④另据《辇下岁时记》所云：“都人至年夜，请僧道看经，备酒果，送神，贴灶马于灶上，以酒糟抹子

① 《史记》，卷二十八，据中华书局本第1387页。

② 见《隋书》卷三十四，《经籍志》子部，《五行类》，中华书局本，第1038页。

③ 按李廓《镜听词》未见，此系转引《铸鼎余闻》，卷四，第28页上，据清光绪己亥年孟冬校刊本，板藏常熟刘氏达经堂。

④ 《坚瓠集》，甲集卷二，第2页下，《送灶诗》，据内寅（1926）柏香书屋校印本。

灶门之上，谓之醉司命。”^①

考《辘下岁时记》之作者今虽失名，然知其为唐时人之著述，则无疑问。故唐时已有灶王纸马^②流行民间，而且在民间宗教内，司命之神已为灶神所吞并。则“灶王爷”势力之大，可想而知矣。

从唐宋以来以至现今五祀诸神多被遗忘，惟灶神的名望，却是与日俱增，其势力亦是逐渐的扩大。如《灶王府君真经》有云：

灶王爷司东厨一家之主，一家人凡作事看的分明。谁行善谁作恶观察虚实，每月里三十日上奏天庭。……读书人敬灶君魁名高中，种地人敬灶君五谷丰登。手术人敬灶君百能百巧，生意人敬灶君买卖兴隆。在家人敬灶君身体康泰，出家人敬灶君到处安宁。老年人敬灶君眼明脚快，少年人敬灶君神气清明。世间人你何必舍近求远，游明山过海滨千里路程！灶君前只用你诚心祝祷，无论你甚么事也敢应承！只要你存好心善行方便，我与你一件件转奏天庭。为名的保管你功名显达，为利的管保你财发万金。有病的管保你沉疾痊愈，求寿的管保你年登九旬。求儿的管保你门生贵子，求妻的管保你天降美人。见玉帝我与你多添好话，祷必灵求必应凡事遂心！^③

① 见《说郛》卷六十九，《辘下岁时记》第2页上，《灶灯》条。据清顺治四年，宛委山堂刊本。按此条并见《古今图书集成》，《神异典》，第三十三卷，《五祀之神部纪事之二》下。据清光绪图书集成局印本。

② 筌按关于纸马之起源，可参看占愚老人《清夏录》，《事物原令》卷三十五，第5页，纸马条。

③ 见《灶王府君真经》第3页上、第4页上至第4页下，清宣统年重镌，宣化府张家口朝阳洞本原惜字社存版。

从此看来，灶王爷所司掌的职务不仅是饮食一项，亦不仅是一家之主，而且是凡人生日用所必需的希求，灶君爷全可使之满足。只要敬灶，一切全可遂心！游山过海，朝顶进香，亦全是多余的了。

灶王爷既然如此神通广大，他的来历一定不凡。盖现今民间所供奉的灶王爷，原是一位多元的与复杂的大神。他的来历不仅一种。除去以上两章所说的蛙灶与炮灶或奥灶之外，尚另有其他的来源在。兹特分述如下。

现吾人所首应提出者乃是灶神与火神的关系一问题。

吾人知道，灶神是火神抑是先炊，汉儒曾为此而争辩不休。唐儒孔颖达虽倡调和之论，谓祀灶是祭火神而以老妇为配，然亦不能自圆其说。此吾人在上一章内已经提到，兹不再赘。惟从民间宗教之观点而言，《东厨司命宝诰》一开始即言：

自在红光府，逍遥碧焰宫；为五祀之灵祇，作七元之使者。运用而威分火德，辉煌而道合阴阳。^①

而民间所供奉之“灶王纸马”亦有“东厨司命主，南方火帝君”之题款^②。是皆明指灶神之为火神也。然若从另一方而言，灶神之外，尚另有所谓火神者在。即从民间之意识而言，似亦未尝将二者混为一物。因除祀灶之外，尚另有火神及火神庙，从未闻有将火神及火神庙当作灶神及灶神庙之说也。盖今日所供奉之火神绝非灶神，而今日所供奉之灶神却与火神有点渊源，因而纠缠不清，故须予以论述焉。

① 见《灶君劝善文灵签东厨司命宝诰》，第1页上。同治戊辰年重刊。

② 参看《民间新年神像图画展览会》，第52号，第115页，北京中法汉学研究所，1942。

在余看来，汉儒谓灶神为火正祝融或谓：“灶者火之主，人所以自养也。”^①云云，此皆因受五行说之影响，故为后起之义。而灶神与火神之最早的瓜葛，则当在灶神与火神二者尚均未人格化之时期求之也。考《礼记·礼运》篇有云：

昔者先王……未有火化，食草木之实，鸟兽之肉，饮其血，茹其毛。……后圣有作，然后修火之利，……以炮以燔，以烹以炙，以为醴酪。^②

盖未有火化之时，当然不会有灶。既无灶，当然亦没有灶神之崇拜也。惟初有火化之时，恐视火为神物，仅知崇拜而畏惧之，尚不知修火之利，以炮以燔，以烹以炙也。而古昔民族之拜火教，其起源亦当在此。盖火之功能，其最初之意义，恐属于宗教的与巫术的。如古籍中所说之燔柴或薪燎，其最初之本义，恐皆指敬神而言也。至余之所谓巫术者，盖在原始社会之内，巫术与宗教原是分不开的，因而在原始宗教学内，乃有“巫术宗教”（magicoreligious）一词之出现，今人上官悟尘氏所著《消化器病》一书内有云：“太古之民，穴居野处，终夜燃火助威，所以防兽类及敌人之侵袭，以为生命安全之计。”^③此说颇为近情。但由我看来，太古之民终夜燃火助威之原因，恐不仅在防兽类及敌人之侵袭，而视火为神物，具有法力，可以驱鬼怪而远邪祟，恐亦用火之主要原因之一也。而古时之所谓雩礼者，恐即带有以火驱祟之意义。此余以下另有说明。今当

① 见《白虎通·五祀》篇，据陈立《白虎通疏证》卷二，《五祀》，第22页上及下，清光绪元年春，淮南书局刊本。

② 《礼记》卷二十一，《礼运》，据中华书局影印《十三经注疏》本，第1416页。

③ 见上官悟尘《消化器病》，《医学小丛书》，第67页，商务印书馆，1935。

在此指出者，乃《礼运》之所谓“以炮以燔以烹以炙”者，似应指两个不同的时代而言。因在未有釜甑之时，固然可以“以炮以燔”，然而“以烹以炙”之烹，则非有釜甑不能办到也。盖釜甑未被发明以前之灶神，仅能是火神之一支派，纵能主食，然尚不能主饮。仅有在釜甑发明之后，饮食之用始备。故所谓灶神为主饮食之神者，仅至此时，始能成立。今民间谓灶神为“福水善火定福府君”^①即应指釜甑发明以后之灶神而言也。

从此看来，今之所谓火神者虽已与灶神无关，然而今之灶王爷，则却为古代火神的后裔之一支，则似无可疑者。换言之，古代之祀火，乃近代灶王爷之来历之一也。李玄伯氏云：“说祭灶，祭龕，亦如祭燿之出自古代祀火，大约不致于去真实太远。”^②此说当属可信。惟李氏又提到祭燿，乃使我忍不住再替他补充几句。

按《周礼·司燿》有云：

司掌行火之政令，……季春出火，民咸从之；季秋内火，民亦如之。……凡祭祀，则祭燿。凡国失火，野焚莱，则有刑罚焉。^③

关于此段经文的解释，历来注疏家均不得其正解。惟李氏能指出祭燿是出自古代祀火，可谓具有卓识。然李氏对于季春出火与季秋内火之说尚未加以新识；对于燿与灶之关系，亦未予以说明。今特略抒己见，以作李氏之补充焉。

① 参看《民间新年神像图画展览会》第五十一号，第111页。

② 见李玄伯《中国古代社会新研初稿》，第17页。

③ 参看《周礼正义》第四十二册，卷五十七，第38页上至第44页下。

在余看来，出火与内火之本义，当指《礼运》所谓：“昔者先王未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢”^①之时代而言。盖在此时，冬则穴居，夏则野处。居所既因季节而改变，故居所之圣火自必随之而亦改变。故所谓“季春出火”者乃指由穴居而改为野处之季节而言。其所谓“季秋内火”者，则系指由野处而改为穴居之季节而言也。余此处所说之灶火，即当系从此圣火演变而来。今此圣火既随季节而每年改变一次，然则灶神每年上天一次之传说，殆亦与此有关欤^②？至所谓“凡祭祀，则祭燿”者，此在余看来，祭燿即等于祭火，亦即凡祭祀皆燔柴或皆用火之意也。惟原始之祀火，并非视火之外另有火神以掌司火之职，而是视火之本身即为神物，故不言凡祭祀皆用火，而即说“凡祭祀则祭燿”也。至讲到灶与燿之关系，余则相信，此时之灶尚无专名，故此时之灶神亦是包括于火神之内。换言之，祭燿即等于祭火，亦即等于祭灶。燿神者乃指灶神尚未自火神分化而出以前之火神而言也。明乎此，则灶神与火神之关系，可不言而喻矣。

因为讲到司燿，则灶与日之关系，似亦有一述之必要。据《说文·火部》云：“燿取火于日，官名。举火曰燿。《周礼》曰：‘司燿，掌行火之政令’。”^③是明认司燿为取火于日之官也。固然，我们知道，司取火于日之职者，在《周礼》内还另有司燿而非司烜，如《秋官·司烜》篇曾言：“司烜氏，掌以夫燧取明

① 班固云：“在野曰庐，在邑曰里。春令民毕出在野，冬则毕入于邑。”（引自黄以周：《礼书通故》，礼书第三十五：二田通故，第27页上。）

② 按今俗尚以二月二日为土地神诞，或曰土地公公生日，亦即古人春社之意。（《清嘉录》卷二，《土地公公生日》条）；又十一月冬至节，亦有家家祭灶之俗（见上书，卷十一《冬至米团》条）。

③ 见《说文解字》，中华书局影印本第210页。

火于日”^①是也。惟古人每将燿烜两字混为一谈，则即是一事实。如《周礼正义》云：

陈寿祺云：《说文》曰：“取火于日，官名。”此据司烜氏以夫燧取火于日言之。其下又曰：“举火曰燿”，此据《夏官司燿》言之。其下重文烜，曰或从豆，此亦烜燿为一字也。高诱《淮南·汜论注》亦曰：“燿，取火于日之官也”。下复引《司燿》之文：“许师贾景伯、高师卢子干，其言皆有所受。盖诸儒所见《周礼》，司燿有作司烜者。如世妇，栗人，环人之两见，故并两职解之也。”“案陈说是也，王昭禹、方苞并引《易说卦传》曰：‘以烜之，谓此官掌取火于日，故以司烜为名’，亦通。”^②

此在吾人看来，先儒视燿与烜为一物，既是一种事实，即一定有其原因。而且从吾人之观点而言，燿与烜为二制抑为一制，倒不十分重要。而重要之所在，乃司燿或司烜之取火于日之一事实也。盖既云取火于日，则火与日之关系，即很显然，因之祀火之说，亦即与太阳之崇拜有关矣。

近见北京大学史学系同学宿白君《少昊考》及《颛顼考》两文，一则曰：“昊之本义，盖为崇拜太阳之人也。昊或作皞，皓，暉，顓。”^③再则曰：“颛顼即是高阳，高阳就是太阳，那么

① 《周礼正义》第五十册，卷七十，第23页下。——按关于“夫燧取明火”之说，请看唐肇黄氏《阳燧取火与方诸取火》一文，载国立中央研究院历史语言研究所《集刊》，五本，二分，第271~277页。

② 《周礼正义》第四十七册，卷六十五，第17页上。

③ 见《少昊考》，载《北大文学》，第一辑，第61~74页，国立北京大学文学院，北大文学会编，1943。

颛顼亦即太皞，因为太皞即太皓，也就是太阳啊！”^①使余阅后颇韪其说。因余数年来治中国上古史，对于图腾主义一问题，尚不敢轻易发表意见。盖此问题之解决，尚有待于社会学、民族学、民俗学、考古学、语言学及古生物学诸科学之新的发现与研究，今则为时尚早，似难遽下结论也。然而无论如何，语言学一方面之论证，纵非完全可靠，亦不可完全忽视之。今若从此而言，则太昊之昊，有时作皋，而且作皓，或竟作浩。如《春秋》定公四年云：“五月，公及诸侯盟于浩油”。而《谷梁》、《左传》则将浩油作皋鼬或作浩鼬^②。足证皋浩两字原可通用也。另如《淮南子·览冥篇》亦有：“此皆得清静之道，太浩之和也”^③之言。而此处所说之太浩，当然亦即一般所说之太皓。惟太皓一词，则有二义：一、太皓即太皋或太昊。如《楚辞·远游》篇有云：“历太皓以右转兮。”^④是也。二、太皓则系指天而言。如《后汉书·郎顗传》有云：

陛下若欲除灾招祉，顺天致和，宜察臣下尤酷害者，亟加斥黜，以安黎元。则太皓悦和，雷声乃发。原《注》云：太皓，天也。^⑤

即一例也。盖太皓或太浩最初之本义，系指天神而言，为一专

① 见《颛顼考》，载《留日同学会季刊》第五号，第30-36页，北京中国留日同学会，1943。

② 参看《春秋经传引得》第一册，第442页，民国二十七年十二月北平燕京大学哈佛燕京学社引得编纂处。

③ 参看《淮南鸿烈集解》卷六，《览冥训》，第3页上。

④ 参看《楚辞笺注》卷五，《远游》，第9页上。

⑤ 见《后汉书》卷六十下，《郎顗传》，第15页下-第16页上，唐章怀太子贤注，上海涵芬楼景印乾隆四年校刊本。

名。后则变为通名，乃泛指天而言矣。惟指天神而言之太皓，是否即如宿白君所言，乃东方系以日为图腾之民族？现吾人尚不敢遽作坚决之论断。因仅从语言学一方面而言，其论证殊为薄弱也。惟太皓本为一个专名，并不是一位人帝，而却是与日有关的一位天神，或图腾祖，此则吾人所深信而不疑者也。

考拜日之说，在原始宗教中本极常见。若仅以我国之古籍而言，《五礼通考》内之《日月》篇已替我们辑出许多资料，此处恕不引证。另如殷人祭日之说，近在甲骨文内似已寻出实证^①。此外，《楚辞·九歌》中之东君，亦指日神而言。孙作云氏《九歌东君考》一文，曾指此为古代祀日之巫歌^②，其说当属可信也。至今拜日之礼及其神话，在民间仍颇流行。如北平尚有太阳宫，例于旧历二月初一日开庙，以祀太阳星君^③，即一例也。惟以日为图腾之说，在理论上虽极有其可能，但以现阶段之知识而言，却仅能以假设视之耳。然而无论如何，浩或皓既为与日有关之天神或图腾祖，则灶神名浩之说，当亦非来自偶然矣。《史记索隐·孝武本纪》曾言：“司马彪注《庄子》云：“浩，灶神也。如美女，衣赤。”^④而今之注《庄子》者，则均不得其解^⑤。然而浩为日神之说如果可靠，则不仅灶神名浩之说从

① 参看郭沫若《殷契萃编》第一册，《序》，第4页上，第二册，第6页下～第7页上（第17片），第四册，第84页（第597片），昭和十二年五月，东京文求堂书店；另据光绪十九年九月，广雅书局校刻本。承祚：《殷契佚存》，第86片（见该书第一册，第13页上）及该书第二册，《殷契佚存考释》第18页上。

② 参阅孙作云《九歌东君考》，《中和月刊》2卷6期，第2～17页，1941年6月。

③ 参看李家瑞《北平风俗类征》上册，《岁时》，第42～43页，商务印书馆，1937。

④ 见《史记索隐》卷四，《孝武本纪》，第4页上。

⑤ 参看《庄子义证》第四册，卷十九《达生》篇，第10页上。

此得一根据，而且先民对于太阳之崇拜恐亦应视为灶王爷来历之一矣。

今讲到灶神与傩的关系，华北一带的读者，或不以此为必要。因在华北一带，祀灶之俗虽颇普遍，然未闻与傩有何关系。惟在华中一带，情景即有不同。如吴县顾禄《清嘉录·十二月跳灶王》一条，所录颇详。兹先引出以供读者之参考：

月朔，乞儿三五人为一队，扮灶公灶婆，各执竹杖，噪于门庭以乞钱。至二十四日止。谓之“跳灶王”。周宗泰《姑苏竹枝词》云：“又是残冬急景催，街头财马店齐开。灶神人媚将人媚，毕竟钱从囊底来！”

案：李廓《镜听词》：“匣中取镜辞灶王”，是称灶神为灶王，唐时已然。又李綽《秦中岁时记》：“岁除日追傩，皆作鬼神状。内立老儿，为傩公傩母。”家雪亭《土风录》谓：即今之灶公灶婆。蔡铁翁《诗》：“索钱翁媪总成双。”《后汉书》：“季冬大傩，谓之逐疫。”《梁书》云：“傩谓之野云。”^①《南史·曹景宗传》：“尝于腊月，使人在宅中作邪呼逐除，为野云戏。”赵彦卫《云麓漫钞》亦云：“岁将除，都人相率为傩。俚语，呼为野云戏。”褚人获《坚瓠集》云：“今吴中，以腊月一日行傩，至二十四日止，丐者为之，谓之跳灶王”。《昆新合志》，又谓之保平安。户各舍米，升合不等。盖旧俗于二十四日，是日必祀灶，有若娱灶神。然后以一日不能遍，改而先期，今遂以月朔始矣。如《长元志》载：“十二月初一日，观傩于市，二十四日

^① 据孙楷第先生云，野云之云，恐系摩字之误。《百衲本》、《梁书》即作野摩。在晋时并有“打野呵”之说。野呵与野摩，当系一音之转。而摩云二字形相近，故易致误。野云一词，实属费解。摩按孙君之言，可信也。

止。”《吴县志》：“十二月朔，给孤园中人，扮灶王，二十四日止。”而《范志》谓“腊月二十五夜观雉”，今非。惟《江震志》并载：“二十四日，丐者涂抹变形，装成男女鬼判，噉跳驱雉，索之利物，俗呼跳灶王。”周密《武林旧事》亦云：“二十四日，市井迎雉。”又吴曼云《江乡节物诗》^①小序云：杭俗跳灶王，“丐者至腊月下旬，涂粉墨于面，跳踉街市，以索钱米。”诗云：“借名司命作乡雉，不醉其如屡舞雉。粉墨当场供笑骂，只夸囊底得钱多！”^②

从此观之，可见“跳灶王”之俗在华中一带颇为流行，而且流行的区域亦是相当的广大。虽说各处所行者不无小异，然大体固相同也。《土风录》谓雉公雉母即今之灶公灶婆，其说当属可信。惟《清嘉录》之作者，谓“跳灶王”之意义是在于娱灶神，此在余看来，则须加以补充。因今之“跳灶王”或《南史》之所谓“野云戏”，固已演变为戏剧，而属于娱乐之性质。然而“跳灶王”与“野云戏”之前身，如《后汉书》之所谓“秋冬大雉”者，其性质则属于宗教，而不仅在于娱乐也。按《后汉书·礼仪志》有云：

季冬之月……先腊一日，大雉，谓之逐疫。其仪：选中黄门子弟年十岁以上，十二以下，百二十人为侖子。皆赤帻皂制，执大鼗。方相氏黄金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，执戈扬盾。十二兽有衣毛角。中黄门行之，冗从仆射将之，

① 按此诗字，《清嘉录》误作词，兹据原书改正。见《武林掌故丛编》，第五十九册，《江乡节物诗》，第13页上，《跳灶王》条，浙江书局刊。

② 录自《清嘉录》卷十二，《十二月跳灶王》，第1页上～第2页下。并参看该书，“跳钟馗”一条，见该书卷十第2～3页，据日本久居安原宽得众校本。

以逐恶鬼于禁中。夜漏上水，朝臣会，侍中、尚书、御史、谒者、虎贲、羽林郎将执事，皆赤赭陞卫。乘舆御前殿。黄门令奏曰：“侺子备，请逐疫”。于是中黄门倡，侺子和，曰：“甲作食殂，腓胃食虎，雄伯食魅，腾简食不祥，揽诸食咎，伯奇食梦，强梁、祖明共食磔死寄生，委随食观，错断食巨，穷奇、腾根共食蛊。凡使十二神追恶凶，赫女躯，拉女干，节解女肉，抽女肺肠。女不急去，后者为粮！”因作方相与十二兽舞，欢呼，周遍前后省三过，持炬火，送疫出端门；门外驺骑传炬出宫，司马阙门门外五营骑女传火弃雒水中。百官官府各以木面兽能为傩人师讫，设桃梗、郁垒，苇茭毕，执事陞者罢。苇戟，桃杖以赐公、卿、将军、特侯、诸侯云。^①

从此看来，此种傩礼尚远较今日之雍和宫打鬼为庄严而隆重。如仅以娱乐之性质视之，岂不大错而特错耶！

考傩祭本为古礼之一，亦上古宗教史内极重要之一章。一般礼书内虽均有专篇论述^②，惟傩祭之系统的研究，尚不多见。仅有葛兰言在所著《中国古代之舞蹈与传说》一书内，曾作过一种初步的探讨，确可给吾人一些新的启示^③。然此题太大，吾人所应注意者乃仅是傩礼是否亦为灶王爷之一种来历之一问题也。

① 《后汉书》志第五，《礼仪》中，中华书局本，第3127页

② 参看《五礼通考》，卷五十七，《傩》，第1-9页；予向：《释傩》，《中和月刊》，1卷12期，第28-33页；卫聚贤：《傩》，《说文月刊》，第1卷，第587-589页；姜亮夫：《傩考》，《民族》2卷10期。至中日傩祭之比较研究，可参看知堂：《撒豆》，《中和月刊》，1卷12期，第34-36页；孙作云：《关于追傩的二三考察》，《日本研究》，2卷1期第36-43页；传芸子：《关于撒豆追傩》，《艺文杂志》，2卷3期，第22-23页。

③ 参阅法国葛兰言所著《中国古代舞蹈与传说》(Danses et légendes de La Chine ancienne, 第298-337页, 1926.)

余相信灶王爷与雩祭原是来自一源，即全由祀火之礼演变而来也。关于灶神与祀火之关系前已言之，兹不再赘。惟关于雩与火之关系，连葛兰言似亦未加注意，故有一述之必要焉。

考雩礼之兴，当由于驱疫。《周礼》所谓：“方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时难，以索室驱疫。”^①此当为雩礼最早的一种记载，亦即上引《后汉书·礼仪志》之所本也。或谓《周礼》系晚出，故不足信。然而驱疫之雩祭，亦曾见之于《礼记·月令》与《郊特牲》以及《论语·乡党》篇，其为秦汉以前之旧礼，当无可疑。惟关于雩礼之起源，说者咸引《汉旧仪》，云：

颛顼氏有三子，生而亡去，为疫鬼。一居江水，是为虐鬼^②。一居若水，是为魍魎蜮鬼。一居人宫室区隅^③，善惊人小儿。方相帅百隶及童子，以桃弧，棘矢，土鼓，鼓且射之，以赤丸五谷播洒之。

此在余看来，当为后起之义。而雩礼之起源，则当在颛顼之传说以前求之也。

据余之推测，太古之民，穴居野处，生活条件，太不卫生。故疫疠之为患，当然比今日之虎疫更为严重。先民虽无科学知识，然而驱疫之策，自然亦要讲求。此雩礼之所由兴也。然先民视疫疠，谓有疫鬼主之，故《释名·释天》云：“疫，役也，言有鬼行役也。”^④此所以有颛顼氏三子死而为疫鬼之传说，以

① 《周礼正义》，第四十四册，卷五十九，第47页上。

② 按他本不曰“是为虐鬼”而曰“是为虎”。

③ 《汉官旧仪·补遗》：“一居人宫室区隅阼，善惊人小儿”。《文渊阁四库全书》本。——本丛书编者注

④ 刘熙：《释名》，卷一，《释天》，第2页下，据《四部丛刊》本。

及方相氏驱疫鬼之礼式也。惟因驱之不得其方，故疫患终不得止。驱之又来，永远无效，此傩之所以终训为难也。惟吾人所应注意者，乃先民驱疫之方法，虽为宗教与巫术的，然而亦具有科学之事实焉。此即用火驱疫之法也。如《周礼·司燿》注云：

《淮南子·汜论训》：“祓之以燿火”，高注云：“燿火，取火于日之官也。”《周礼》司燿掌行火之政令。火所以祓除不祥也。^①

司燿是否为取火于日之官，今可暂不讨论。然而用火以祓除不祥，则当系最早的一种制度。方相氏驱傩，是否用火，此在《周礼》内虽无记载，然而《后汉书·礼仪志》内却曾明言：“方相与十二兽舞，……持炬火，送疫出端门，门外驺骑传炬出宫，司马阙门，门外五营骑士传火弃雒水中。”此足证炬火在傩礼中亦极重要之一项目也。而且疫鬼怕火之说，在民间仍颇流行，故以火驱祟之事，每每有之，此处恕不多引。准《夷坚志》内有一则讲瘟神的传说，则似有一述之必要。其言曰：

乾道元年七月，婺源石田村汪氏仆王十五，正耘于田，忽僵仆，家人至，视之，死矣。舁归舍，尚有微喘，不敢斂。凡八日，复苏。云：初在田中，望十余人自西来，皆着道服，所赍有箱篋，大扇。方注视，便为摔着地，上加殴去，驱令荷担。行至县五侯庙，有一人具冠带出，结束若令通引官，传侯旨，问来何所须。答曰：“当于婺源行

① 见《周礼正义》，第四十册，卷五十四，第20页，并参看《淮南鸿烈集解》第13、21页。

瘟。”冠带者入，复出，曰：“侯不可，趣令急去！”……十人者惨沮不乐，迤邐之宣州，入一大祠。才及门，数人已出迎，若先知其来者。相见大喜，入白神，神许诺。仍教健步，遍报所属土地。且假一鬼为导。自北门孟郎中家始。既至，以所贵物藏灶下，运大木立寨栅于外，若今营垒然。逮旦，各执其物，巡行堂中。二子先出，椎其脑，即仆地。次遇仆婢辈，或击或扇，无不应手而陨。凡留两日，其徒一人入报：“西南火光起，恐救兵至！”亟相率登陴，望火所来，引弩射之，即灭。又二日，复报营外火光属天！暨登陴，则已大炽。焚其栅，立尽。不及措手，遂各溃散。独我在，悟身已死，寻故道以归，乃活。里人汪賡新调广德军签判，见其事。其妹婿余永观适为宣城尉，即遣书询之。云：“孟生乃医者，七月间阖门大疫，自二子始，婢妾死者二人。招村巫治之，方作法，巫自得疾，归而死。孟氏悉集一城师巫，并力禳袪，始愈。”盖所谓火焚其栅者此也。^①

按此则所说之十余人皆著道服者，自然皆是瘟神。惟此类瘟神之来历如何，《夷坚志》并未言明。但另据《铸鼎余闻》所载，则知“五瘟使者”乃是青蛙。其言曰：

《金谿县志》载：创县时，堪舆杨文愿立三庙以禳瘟疫。北为天符，南为太紫，中为水门庙。庙有神物，号“青蛙使者”，颇著灵爽。……又云，水门庙所祀使者，形即青蛙，背上金星七，好事者以锡作盆，置金椅以内，闭

^① 录自《夷坚志》乙集，卷十七，《宣州孟郎中》条，第2~3页，据涵芬楼藏板本。

以锡盖，去来自如。相传开县时，作官舍，取土深数丈，得之。神为人言云：掌邑中五瘟使者，故祀于此。……国朝董含《三冈识略》卷四云：抚州金谿县近郭有一蛙状貌绝大，狰狞可畏。据士人云：自东晋时即见之，渐著灵异。商贾祭祷，获利必倍，病者祀之立瘥。迨来仕宦此地，亦必虔谒，因共号为“青蛙使者”。^①

夫堪輿杨文愿立三庙以禳瘟疫，而所供之神则为五瘟使者。盖五瘟使者可以禳瘟亦可行瘟。如受人香火，则为瘟神以禳瘟，否则退为疫鬼以行瘟矣。盖从民间心理而言，在善神与恶神之间，故无严格之分别也。至《夷坚志》所说之瘟神，是否亦为“青蛙使者”则不得而知。但此类瘟神所赍之箱篋及大扇，则皆行瘟时所必备之法器，自无可疑。惟每至一处，须向庙神通报，并得庙神允许，方可行瘟。足证行瘟亦有定数，而非来自偶然者矣。庙神允许之后，还须遍报于所属之土地，足证土地之责，是在保佑一方也。然而庙神与土地见允之后，即可迳入人宅，并可将行瘟法器，置于灶下，即不见有门神之阻拦，亦不见有灶君之盘问，此何故哉！意者，此类瘟神，人数众多，法力广大，家宅诸神，知非所敌，早已退避欤？然吾人现所注意者，则不在此，而在于从此传说中所表现之民间信仰，乃是认为得疫之原因，是由于受到瘟神之椎击。得疫之后，请巫来作法驱疫时，此在瘟神视之，巫师之法皆火光也。而巫师与瘟神之斗法结果，如瘟神胜，则火灭而巫死；反之则火大炽而瘟神溃散矣。从此看来，余以上所提出之雩祭起源之假设，如果其真为先民驱疫之礼式，则雩礼用火之说，殆可成立欤？

余相信秦汉以前之雩祭，不仅是一官礼，而且是一民礼。

① 参看《倚鼎余闻》，卷四，《青蛙使者》条，第32-33页。

如《论语·乡党》篇所言：“乡人傩，朝服而立于阼阶。”^①足证孔子时代，乡人犹行傩祭。至孔子则朝服立于阼阶之故，据朱子《集注》所云，则曰：“傩虽古礼而近于戏，亦必朝服而临之者，无所不用具诚敬也。或曰：恐其惊先祖五祀之神，欲其依已而安也。”^②此在余看来，朱子的注解实近于迂。而其最显明与正当之解释，乃傩祭在孔子时代，宗教意味犹颇浓厚，孔子在乡随俗，故朝服而立于阼阶，以示参与之意。此犹现今乡人祈雨，而达官贵绅亦着礼服而参与焉，同一意义也。至于灶神与傩祭之关系，余则相信唐宋以降之所谓“跳灶王”者，即系从此民间之傩礼演变而来。如不先有民间之傩祭为其背景，则“跳灶王”之礼式及其通俗性，即恐无由而发生也。而余为此说之论证，除以上所已述者外，尚有以下数点焉。

第一，关于灶君的姓名，《杂五行书》说：“灶君名禪”^③，《酉阳杂俎》云：“灶神……姓张名单”，余初不得其解。后见予向氏《释傩》一文，谓单乃傩字，余乃恍然如有所得。该文云：

古印文𡗗，即《论语》乡人傩之傩字。……汉印有长生安单祭尊之印。良里单印。千岁单祭尊。万岁三老单。又单司平印。单字在官印中习见。皆当作傩字。……然字书亦无云单作傩者。惟此一古印文𡗗字。与殷契周全俱合。可资左证。得一新解。知为傩之古文无疑。^④

从此看来，单字既是傩字，然则灶君之名单，岂偶然哉？

① 见《论语》卷十，《乡党》，据中华书局影印《十三经注疏》本，第2493页。

② 转引《五礼通考》，卷五十七，《傩》篇，第3页上。

③ 见《玉函山房辑佚书》，卷七十八，《杂五行书》，第40页上。

④ 见予向《释傩》；第28—31页。

清俞樾氏昧于此理，乃云：“《酉阳杂俎》诸书，虚设姓名，罗陈子女，无稽之谈，近于褻矣。”^① 实则灶君名单颇有来历，既非虚设，亦非无稽，更不得谓为近于褻也。

第二，近见孔令谷氏《古音俗证》内有云：

诸书言蛤蟆均指四足善跃的蛙鼃言。但我乡（上海）呼科斗为“那麻”，“那麻”应即蛤蟆。我乡呼蛤为“汉”，平声，而从萑的字有难、雉。“雉”《唐韵》诺何切，奴何切，并音“那”。难雉相通，《礼·月令》：“季春命国难，九门磔壤以毕春气。……季冬命有司大难，旁磔出土牛以送寒气”。注：“难与雉通”。则从“萑”的字，应均有“那”声。《诗·桼风》：“隰有萋楚，猗雉其枝”，《毛诗·古音考》：“猗、雉音阿那”。蛤、漠、难、那古应从一音出。蛤蟆即今呼“那麻”似应可信。……古时恐科斗与蟾蜍都呼作“那麻”的。^②

余于古音学本系外行，故对孔氏所言实不敢赞一辞。但其说如可信，则雉即与蛤为同音，而蛤即蛙鼃，亦即余以上所论之蛙灶之鼃也。信如此，则雉与灶来自同源之假设，即又多一论证矣。

第三，关于雉礼之起源，以上曾经指出颛顼氏三子，死而为疫鬼之传说，今再看灶神起源的传说，是否与此有关？然在此须先指明，灶神的来历既非一源，故灶神起源的传说，当然亦应不仅一种。然其特与本题有关者，则是《风俗通》所言：

① 见俞樾《太上感应篇续义》上卷，第7页，据《春在堂全书》，第131册，清光绪二十五年重定本。

② 见孔令谷《古音俗证》，载《说文月刊》1卷12期，第176-177页。

“《周礼》说：颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神。”从此看来，疫鬼之起与灶神之兴，皆由颛顼氏之子而来也。此传说如可信，则至少在传说中，傩神与灶神，二者如非同一，亦当属子兄弟之列矣。而且上引宿白君《颛顼考》一文曾言：“颛顼即是高阳，高阳就是太阳”。其说如可信，则傩与灶即全系太阳之子孙，亦即全系由太阳之崇拜或以日为图腾之氏族演变而来也。则傩与灶之关系，即又多一证明矣。

第四，葛兰言曾指出《庄子·达生》篇中所说的鲑蜚，系黑衣赤帻，是与《后汉书·礼仪志》及《隋书·礼仪志》所说的大傩时侏子即傩童所着的装束，恰恰相同^①。惟葛氏并未加以引申。但在吾人看来，鲑蜚即鼃鼃，亦即灶神之前身。故侏子与鲑蜚之装束相同，亦当非来自偶然也。

总而言之，初民时代之祀火，其功用当有三项，即敬神、驱疫与火食是也。因敬神故有燔柴之礼，因驱疫故有傩礼，因火食故而祀灶也。而且太古时代之疫患一定颇为严重，故驱疫之傩祭，一定是当时民间宗教内一种隆重的典礼与重大的节日。而其最初所表演的节目，恐不仅是宗教的，而且亦是属于图腾主义的。但后来久而久之，图腾意义完全丧失，宗教意味亦形淡薄。所余者仅成为民间一种娱乐而已。然若从宗教之演化而言，如没有秦汉以前的民间宗教的傩礼，恐不会产生出唐宋以来的“跳灶王”。故如说傩礼亦是灶王爷的来历之一，我想是不会去事实太远的。

余此处虽证明古傩礼亦是灶君爷的来历之一，然非谓古傩礼之残遗者仅有灶君爷之崇拜一项也。例如北京一带现仍盛行“送瘟神”之俗，据崇璋氏所言如下：

^① 参阅法国葛兰言著《中国古代舞蹈与传说》，第309页。

送瘟神为北京民间，以迎神赛会为惟一之驱疫方法。俗借神力，将一群疫鬼逮捕，押解出境，即《论语》“乡人傩”之义。送瘟神之发起，分为二种：一地方瘟疫流行，各慈善团体，尤其乡村之文武各香会老都管们，聚资赛神，举行送瘟神大典。地址则在庙宇或都管之私宅，名曰某某会送瘟神。若某宅邸有罹瘟者，一药而痊，因感谢而又惧再传染他人而送神，名曰某宅送瘟神。此二者原因虽不同，而仪式则一，均由冥衣铺糊神龕神轿，仪仗黄幡，宝盖等纸活，庭院建席棚，设神座，各厨役，制素馔，虽似办喜事而不撒帖，亲友光临，名曰道喜，而无分金，以香烛供物为礼物。晚餐后，昇神驾仪仗，文场鼓手前导游街巷，名曰送圣，只无僧道而已。^①

此当然亦古雩祭之一遗留也。

吾人知道，从儒家之见地而言，灶为五祀之一，其职责在主饮食。故祀灶之义，在于报功。盖其意义是属于道德的。虽可称为以神道设教，然其宗教之性质，固仍属于道德之范围也。而儒教思想自两汉以来即逐渐形成为士大夫间正统的思想，占有绝大的势力。此从《灶王经》、《敬灶全书》诸“善书”之分析中，颇易看出，无庸多言。故儒教的伦理观念，实亦应列为灶君爷之来历之一也。惟儒家以前，灶神之崇拜已早存在。即以汉时而言，儒家势力虽已大盛，而祀灶之原因，却亦不仅在于报功一项。例如《史记·封禅书》内有云：

少君言上曰：“祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金；黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，

^① 见北京《小实报》，“畅观栏”《送瘟神》，1944年9月19日。

见之以封禅则不死，黄帝是也……”于是天子始亲祠灶。^①

是汉武帝之祀灶在于祈求不死。此乃皇帝亲行祀灶之始，而灶神势力之逐渐扩大，此亦原因之一也。而《封禅书》又云：

齐人少翁以鬼神方见上。上有所幸王夫人，夫人卒，少翁以方盖夜致王夫人及灶鬼之貌云，天子自帷中望见焉。于是乃拜少翁为文成将军，赏赐甚多，以客礼礼之。^②

盖少翁乃方士之流，其所致之灶鬼，则当以民间传说为背景，与官礼之五祀恐有不同也。有人推测，谓此类方士所祀之灶神，或即黄帝。然在余看来，灶神的此类传说恐系发生在黄帝的传说之前。先有灶神与黄帝之传说作为背景，始有以老君代灶神的“黄老之言”发生于后。故道教与灶神之关系在此，而灶神之崇拜，在官礼的五祀之外，尚另有一民礼的系统，其起源则当求之于上古时代的民间传说。虽说此类传说，向为礼学家所摒弃，然而从民间宗教之观点而言，却正是“灶君爷”的来历之一，故亦不应忽视之也。

在方士与道家所说的灶神之内，吾人所最应注意者，乃是灶神与司命之关系一问题。因为现在民间所供奉的灶君爷，通常均称作“东厨司命”。但在《礼记》内，则司命与灶却是两位不同的神。如《祭法》云：“王为群姓立七祀：曰司命，曰中

① 见《史记》卷二十八《封禅书》，中华书局本第1385页。按李少君所致之物，似应指一种法力而言，亦即“马纳（mana）是也。致物而丹砂可化为黄金，此乃道教授丹说之所本。盖先有祀灶之炼丹说，后始有老君之炼丹说。而欧洲中古之炼金化学（alchemy）殆亦渊源于此欤？

② 《史记·封禅书》，中华书局，第1387页。

饗，曰国门，曰国行，曰泰厉，曰户，曰灶。”^① 可为明证。但在何时？并以何因缘？司命之神竟为灶神所吞并了呢？据近人陈陆氏所言：“以祀灶而论，在孔子时已经有灶神与火神的两种传说，自宋以后，便又加上司命的名衔，至今仍在流传着。”^② 是陈氏相信司命之并于灶神乃自宋始也。然吾人以上曾经指出，唐人所著《辘下岁时记》内已称，“以酒糟抹子灶门之上，谓之醉司命”矣。是此种起源最迟亦当在唐，而不应谓为始子宋也。盖陈氏未见《辘下岁时记》，而仅以《东京梦华录》为据，故始为此说耳。

至灶神与司命之所以相混的原因，陈陆氏在另一论文《灶》内，亦有一种解释。其言曰：

到了晋代，灶神又执行了司命的职权，而可夺人的记算。晋葛洪《抱朴子·微旨》篇说：“灶神亦上天白人罪状，大者夺纪，纪者三百也。小者夺算，算者三日也。”这便是现在民间所称“上天言好事”的所本。然而这又什么缘故？大概是汉代所谓之“司命”，即“主督察三命”，而与灶神同列为五祀，故民家祭祀的时候，是把司命、行神、山神（即厉神）供之正中，将门、户、灶列之于旁，又因为他们同是小神，同主“司察小过，作谴告者”民间积习相传，渐渐的相淆，就分不清楚了。一直到宋朝，居然认灶为司命，《东京梦华录》曰：“十二月二十四日交年，都人……贴灶马于灶上，以酒糟涂抹灶门，谓之醉司命。”这则是一

① 见《礼记》卷四十六，《祭法》。

② 参看陈陆《释柴》，《中和月刊》，3卷2期，第37页，按司命之说，曾见《隋巢子》，《古史辨》七册上篇第363页。又按灶神在潮州一带，即被称为司命公。参看广州中山大学《民俗》第78期，黄昌祚《司命公的前身及其它》一文，见该刊第58页。

般所谓“东厨司命主”的来源。惟东厨司命真君，见于道经，旧历八月初三日是其诞辰，而民间在是日则称系灶君生日，这显然是受了宗教的影响，更被传统的习俗所囿，而混称为一神。^①

然余之愚见，则与陈氏略有不同。因为灶神之执行司命的职权，恐在汉时早已如此。如郑玄注《祭法》“王为群姓立七祀”一段云：

此非大神所祈报大事者也。小神居人之间，司察小过，作谴告者尔。……今时民家，或春秋祠司命，行神，山神，门灶在旁，是必春祠司命，秋祠厉也。或者合而祠之。^②

既曰“小神居人之间，司察小过，作谴告者”又曰“合而祀之”，则司命与灶之发生关系，盖已有由来矣。清俞樾《太上感应篇续义》曾言：

依人所犯以夺算，古有此说矣。《洪范》六极，一曰：“凶、短、折，”郑康成注曰：“未龀曰凶，未冠曰短，未婚曰折。”盖各视其轻重以为差矣。《后汉书·郑崇传》称，“臣闻师曰：犯神者有疾，天之祸。”亦《尚书》家师说也。至年以算计，盖亦古语。《史记·武命纪》，每修封禅，其赞飡曰：天增受皇帝泰元神算，算即算也。^③

① 陈陆：《灶》，《中和月刊》，1卷2期，第96页。

② 见《礼记·祭法》卷四十六，中华书局影印本，第1590页。

③ 见俞樾：《太上感应篇续义》上卷，第3页下。

盖汉时民间所祀之灶，实与儒家所倡的五祀之灶，大有不同。五祀之灶，在主饮食。而民间所祀之灶，除主饮食之外，尚可祈求富寿，并可兼行黑巫术之职，以祝诅人。如《汉书·蒯伍江息夫传》曾言：“躬母圣，坐祠灶祝诅上，大逆不道。”^①即一例也。而灶神之称为司命，虽仅见之于唐人的《辇下岁时记》，然而灶神之行使司命的职权，则由来已久，恐不自晋始也。至其所以与司命混称一神之原因，盖在民间的习俗内早有此种事实之存在，而晋唐两代的道家即以此种传说为根据，而又予以附会耳。故灶为东厨司命之说，在民间宗教内，亦确有些来历，不得谓纯出于道家之虚构也。

再讲到灶王爷的姓名，吾人在以上已经说过，因为灶神的来历不一，故其名称亦有多种。但从现在之民间宗教而言，灶王爷虽是每家不同，然而却全姓张，这乃是很值得注意的一个问题。如云：“灶王爷本姓张，无事不烧三根香。”至少在华北一带，这乃是很流行的一句谚语。夫灶神本有许多不同的姓名，今则一概姓张，其故何哉？

考灶神姓张之说，曾见之于《酉阳杂俎》。其文曰：“灶神名隗，状如美女，又姓张，名单字于郭。”盖《酉阳杂俎》之前，未闻有灶神姓张之说。而《酉阳杂俎》之著作时代，虽已有姓张之说，然其势力恐仍不大，故始云：“又姓张”也。因此之故，余乃推想灶神之姓张，或者是与道教之张天师有点关系。因为魏晋之时，天师道已经盛行，至唐其势力乃益大。现民间所供奉之“老天爷”则姓张，“灶王爷”亦姓张，恐皆受道教影响之结果也。

按清俞正燮《癸巳存稿》曾录有《张天帝》一条，其言曰：

^① 见《汉书》，卷四十五《蒯伍江息夫传》，中华书局本，第2187页。

《酉阳杂俎·诺皋》云：“天翁姓张名坚，窃骑刘天翁车，乘白龙登天。刘翁失治，为泰山守，主生死之籍。”^①此当是张道陵造作道书时议论，检《道藏》书未见也。

据余之推测，灶王爷之姓张，或与此张天帝之传说，来自一源，亦即同为张道陵造作道书时之议论也。

再说到灶王爷所受的佛教的影响，则可以《灶君经》一开始所说的两句话拿来作证。其言曰：

这一部《灶君经》何人留下？有西天老古佛带来《藏经》。唐三藏去取经带来东土，传流到普天下苦劝众生。^②

此外，我们若将现今民间所流行的那些“善书”如《敬灶全书》一类的东西，拿来详为分析一下，我们即可看出，灶王爷所要求的道德，完全是中国正统思想中儒家的道德；但在宗教仪式一方面，却又完全是佛道两教的。而且此处所说的佛道两教，亦仅指民间的与通俗的宗教而言。内中包括着许多迷信与禁忌，一定是在佛道两教之前，早就存在的。如以上所说的祀火、拜日、蛙灶、雉礼以及火妖，灶鬼等等，皆其显著者也。

惟本文既是《五祀考》中之一篇，故对于灶神与五祀的关系，及其在五祀中地位之演变，还须略说几句。

吾人在以上已经证明，灶神的来历之一，即系由祀火之宗教演变而来。今当再为补说几句的，乃祀火之礼恐为人类中最早的文化之一方面。因为从先史考古学及化石人类学而言，人类的远祖如北京猿人已经具有用火之事实了。虽说最初所发现

① 俞正燮：《癸巳存稿》卷十三，《灶神》篇，第23页上，光绪甲申刊本。

② 见《灶王府君真经》。

或发明之火，其功能当属于宗教与巫术的，不一定即是用之于日常的饮食。然而炊爨之火与灶神却均是从祀火之火演变而来，则当毫无疑问也。故从此而言，则灶神之起源，当于旧石器文化时期中探求之，而五祀之说，则当远在其后也。

在以上的《通论》中，余曾言五祀之起源亦当求之于原始社会，然而从今看来，其起源纵在原始时代，然而五祀之名称恐系晚出也。真正之五祀制度，殆为封建社会之产物欤？

在封建社会之内，灶神之崇拜乃分化为二：一为官礼，一为民礼。在官礼之内，灶神之地位并不重要。五祀之长乃是中霤，而非灶神，故有“家主中霤”之说也。

在汉朝以后，虽因各种关系，灶神之地位日益扩大，然在国家祀典内，五祀之长却仍是中霤或土地。灶神的职权则始终仅在主饮食一项，未见扩大。然在民礼一方面则不然。在孔子时代已有宁媚于灶之说，足证灶神在民间信仰内已具有颇大的势力。汉唐以后，势力益大。祭灶之俗，极为普遍。俗所谓“一家之主”者，乃专指灶神而言也。因为民间的习俗是仅知敬灶而不复知有五祀。故俞樾在《太上感应篇续义》内乃言：

《荀子·正论》篇，雍而彻乎五祀，即谓彻乎灶也。盖专言之则为灶，通言之则为五祀。古书多有此例，此言灶神者，亦专言之耳。^①

是认灶神可以代表五祀也。然而在余看来，《荀子·正论》所云：“雍而彻五祀，执荐者百人，侍西房。”^② 此段文字之本

① 见俞樾《太上感应篇续义》上卷，第7页。

② 参看《荀子》第四册，卷十二《正论篇》，第13页上，据《四部丛刊》本。按另据扫叶山房石印本则云：“雍而彻乎五祀”，有一乎字。

身，实属费解。余疑五祀二字恐系衍文，否则文中亦当有脱落之处。不然，五祀二字无论连上去，或连下去，均不可通也。俞氏谓“古书多有此例，”惜乎除此之外，一例亦未举出。而且以愚见而言，以灶代表五祀，在《荀子》时代实不应有此例，因当时五祀之长是中霭而非灶也。盖俞氏昧于官礼与民礼之分，因民间仅知敬灶，故始作此推论耳。

惟五祀中灶与中霭之对比，则是一个颇有趣味的问题。因中霭初为氏族间之大神，后则逐渐分化而至于溃灭，灶则来历虽多，然在五祀之内，其地位并不重要。后则势力渐大，地位日高，不仅取中霭之地位而代之，由“家主中霭”一变而为“一家之主”。^①而且近代民俗，仅知敬灶，已不知五祀为何物矣。而其所以致此之因，乃中霭系穴居之物，早成过去；五祀受五行之影响，虽曾列入祀典，成为官礼，然并未深入民间，故在民间宗教内亦无地位。惟有灶神，不仅历史悠久，而且来历复杂，属于多元。凡民间生活之所需要者，灶王爷均能予以满足。故五祀一名称仅属于中国宗教史内之一项，而灶王爷或灶君爷一名称，则至今仍颇通俗，仍为“一家之主”并仍为民间所供奉。从此看来，民祀与官祀之分，实不应予以忽视，而民礼尤较官礼为重要，则更不可不知也。

（原载《汉学》第一辑，1944）

① 按灶王爷不仅是一家神，而且是一庙神；不仅是一家之主，而且是七十一行内一行的祖师。现中国不论南北，一切厨师茶房，无不奉灶神为祖师者。惟本文系仅从家宅宗教之观点而言，故未言及。且本文之性质是着重于古代，故灶王爷在近代民间宗教内之地位，如崇拜、仪式、神话、传说等等，均未谈到。本文草成于1943年暑假，乃拙著《五祀考》之一篇，简陋错误，比比皆是。大雅君子，倘肯赐以教正，实为厚幸。

祀龙祈雨考

自古以来，帝王郊祀中，有请雨祭曰雩的。

《春秋左传》：龙见而雩。那龙是指角亢星。“龙现建巳之月，苍龙宿之体，昏见东方万物始盛，待雨而大，故祭天远为百谷祈膏书也。”^①

《月令》：“命有司为民祈祀山川百源。大雩帝，用盛乐，乃命百县止雩祀百辟卿士有益于民者。”^②

以后各朝均有大雩之祭，所有礼制仪乐，代有互异。春秋书雩二十有一，均在七月以后。雩以四月为正，故不书。凡周之秋，五月之中而旱，亦修雩礼，以求雨。天子雩上帝，诸侯以下雩上公。^③

① 《春秋左传·桓公》五年原文为：“龙见而雩”。杜《注》：“龙见建巳之月”，“故祭天远为百谷祈膏雨也。”《十三经注疏》，1749页，中华书局影印本，1982。——本丛书编者注

② 《礼记·月令》原文为：“命有司为民祈祀山川百源，大雩帝，用盛乐，乃命百县雩祀，百辟卿士有益于民者。”《十三经注疏》，1369页，中栏，中华书局影印本，1982。——本丛书编者注

③ 《礼记·月令》上文杜注：“凡周之秋，三月之中而旱，亦修雩礼，以求雨……天子雩上帝，诸侯以下雩上公。”《十三经注疏》，1369页，中栏，中华书局影印本，1982。——本丛书编者注

又“山川百源能兴云致雨，众水始共出为百源，必先祭其本。”^①

这是他们祭祀请雨的时期与对象，足见不祭龙的。

又古时祭祀，相传有共工氏，霸九州，其子名句龙。能平水土，死为社祠，有烈氏王天下，其子名柱，能殖百谷，死为稷祠。舜禋于六宗。（孟康曰：“六宗，星、辰、风伯、雨师、司中、司命”）禹遵之。至帝孔甲，淫德好神，神黷，二龙去之（应劭曰：“夏帝孔甲，天赐之乘龙，河汉各二，其后媾黷嫚神，故龙去之”）。

自商至周：“周公制礼，郊祭后稷，天子祭天下名川大山，诸侯祭其疆内名山大川，大夫祭门、户、井、灶、中五祀，土庶人祖考。淫祠有禁。”

又《周礼》：“以槩燎祀司中、司命、风伯、雨师。”

这是他们一般的祭祀。

当亢旱之时，那时仍没见祭龙的。

《帝王记》：“成汤大旱七年，斋戒剪发断爪，以己为牺牲，祷于桑林，以六事自责。”

《公羊传》：“公亲之南郊，以六事谢过，自责，使童男女八人，各舞而呼雩。”

又周时，齐郑卫均曾大旱，但各国君主，均或引咎自责，或伐无道以修德，而请雨。所以左氏说，庄公二十五年，大水，用牲于社，非常也。因为天灾是祈请而已，不用牲也。又郑大水，龙斗于洧渊，国人请为荣，子产不许曰：我斗，龙不我觐也。龙斗，我独何觐也。禳之，则彼其室也，吾无求于龙，龙

^① 《礼记·月令》上文杜注：“山川百源能兴云雨者也，众水始所出为百源，必先祭其本。”《十三经注疏》，1369页，中栏，中华书局影印本，1982。——本丛书编者注

亦无求于我。乃止。^①

从上一段足见那时的祀雨的雩，是祈祷五帝山川百源及古时有益于民如句龙众神之类，虽然灾时亦有求废祀祭各种鬼神之举，如郑司农云“救饥之政，十有二品，索鬼神，求废祀，而修之。《云汉》之诗，靡神不举者也。”然而子产之说——吾无求于龙，足见龙确是不受祷请之内，不在神之位列。他们只是或有祷祀，或以自咎，或有修德，或以女巫歌哭以悲哀感动神明的。

自平王后，秦襄公始祀白帝，自后所祠者渐众，到始皇帝时，除那些名山大川外，更祀陈宝（雉神），天神，寿星，日月参辰，南北斗，四海，九臣，……更祠风伯雨师。师古曰：“雨师，屏翳也。一名屏号。”

秦并天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也。于是自崤以东，名山五，大川祠二。……水曰洧、曰淮、……自华以西，名山七，名川四。……水曰河，祠临晋。沔，祠汉中。湫渊祠朝那。（注：苏林曰：“湫渊在安定朝那县，方四十里，停水不流，冬夏不增不减，不生草木。”师古曰：“此水今在泾州界，清澈可爱，不容秽浊，或喧污，辄兴云雨。土俗亢旱，每于此求之。相传云龙之所居也。”）

从正史上，秦亦无祭龙者。师古唐人，“俗子此求雨”，当亦是唐时。

到汉时已略更改仪制了。

董仲舒（《春秋繁露》）卷十六《求雨》：“春旱求雨，令民

^① 《左传》昭公十七年：“郑大水，龙斗于时门之外洧渊，国人请为禴焉，子产弗许，曰：‘我斗，龙不我觐也，龙斗，我何觐焉。禴之则彼其室也。吾无求龙，龙亦无求于我。’乃止也。”《十三经注疏》，2088页，上栏，中华书局影印本，1982。——本书编者注

祷社稷，家人祀户，毋伐名木，毋斩山林，暴巫聚蛇八日，祭其神共工，且祝曰：昊天生五谷，今五谷病旱，恐不成……再拜请雨。为青龙一，居于中央。为小龙七居东方，长四丈，小僮八，服青衣而舞之。人夏求雨，则祭蚩尤。作赤龙以壮夫服赤衣舞之。季夏祭后稷，五老人服黄色舞黄龙。禁男子毋入市家，又祷山林以助之。秋作白龙。鰌者九人，白衣舞之。冬舞黑龙，祷名山助之。”

《法言》：“象龙之致，雨艰矣哉！”

《新论》曰：“刘歆致雨，具作土龙，吹律，诸方术无不备设。问求雨所以为土龙何也？曰：龙见者，辄有风雨兴起，以迎送之。故缘其象类而为之。”

郭璞以为后汉之兴土龙，是因为《山海经》有云：“大荒东北隅，中有山，名凶犁土丘，应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上，故下数旱，旱而为应龙之状，乃得大雨。”郭璞说：“今之土龙本此起应，则自然冥感，非人所能。”

足见那时的祈雨是祈共工、蚩尤、后稷、太皞、无冥等神，又藏丈夫是为了损阳益阴而祈雨。盖“大旱者，阳减阴也。”（《春秋繁露》）舞龙者不过是一种象形仪式，不在享祭之列的。

至晋时武帝仍应汉典，五月祈雨于社稷山川，穆帝议制云坛于南郊，祈上帝百辟，旱则祈雨。大雩：社稷山林川泽，舞僮六十四人，元服持羽翳，歌《云汉》之诗。

梁武帝大同五年，年行雩祭时，除行七事（理冤狱、举贤良等七项），祈社稷群庙之主，古来百辟卿士有益于人者之外，更祀山林川泽常兴云雨者。

自周秦以下设祠立庙，名目逐渐增加，但龙祠的开始，唐代已有。

玄宗开元二年诏祠龙池。

开元十八年，有龙现于兴庆池，因祀而现也。敕太常卿韦

缙草祭仪，缙奏曰：“臣谨按《周礼》以騂辜祭四方百物，祭法曰：“能出云为风雨者皆曰神。”龙者四灵之畜，亦百物能为风雨，亦曰神也。……飨之法，请用二月有司，簠曰池旁设坛官致斋，设籩豆如祭雨师之仪，以龙致雨也。……风师、雨师及小祀用此乐，凡六乐者，三变而致鳞物。今享龙亦请三变。……诏从之。”

唐段成式《酉阳杂俎·兰陵老人篇》有：“唐黎干为京兆尹时曲江涂龙祈雨”。

肃宗至德二年道士李国正请于照应县之南义扶谷故湫，置祠堂。县令梁镇上疏曰：“夫湫者，龙之窟也。龙得水则神，无水则蚊蝼之匹也。故知水存则龙在，水竭则龙亡。今湫已竭，龙安所在？……”

从这两段可知：（1）帝命祭龙制仪始于唐。（2）龙的抬高，与道教颇有关系。（3）颇有些有见解的人，不信龙之神的。（4）唐时龙与雨师才并重了。（5）汉末王莽时，崇鬼神淫祠，自天地六宗以下，至请小鬼神，凡千七百所。魏文帝诏：“叔世衰乱，崇信巫史。至乃宫殿之内，户牖之间，无不沃酹，甚矣其惑也。”宋武帝曾大禁淫祠。后魏自人中国，所祀胡神甚众。北齐后主时，邺中更多淫祠，此风逮唐不绝，在那些时代中，是否祠龙不得详考。

宋京城东旧有五龙，即唐因兴庆宫池设坛，常以仲春祭之。宋因唐礼，行其祀。又城西南隅，有九龙堂赐名普济堂。

兴国二年，封要册湫神普济王为显圣王。天禧二年，封赐朝那湫庙为灵泽。

郾亭庙：“先是，江中有蛟为害，东晋许逊斩之，小蛟逸出，后颇为害。内史赵履信奉使过沧湖，有龙长十余丈，自空而下，须臾暴雨。焚香祝之……又木筏过湖，忽巨鳞登筏，……诏官吏致祭，立庙山下。”

又致和元年，封幸渊龙神曰福应昭惠公。大观四年，诏天下五龙神皆封王。足见那时崇敬龙的情景了。

又大雩之制，隋时“早则祈雨行七事。七日，祈岳镇海渚及诸山川能兴云雨者。又七日，祈社稷及古来百辟卿士有益于人者，又七日，乃祈宗庙及古帝王有神祠者。又七日，乃修雩祈神州。秋分以后禁屠露坐听政……令家人造土龙……”

唐制与其相似不赘述。

到宋时就正式的祭龙了。

太祖太宗时凡京师水旱稍久，遣官祷者有大齐五龙城隍、祆神，令开封府祭九龙、浚沟、黄沟、子张、单雄信、扁鹊、子夏等。

真宗时，李邕祈雨法：取土造青龙，长吏斋三日，诣龙所汲流水，设香案茗果餐饵，率群官卿耆，再至祝酹，雨足送龙水中。余四方皆如之。龙之修广，皆取五行生成数焉。

又以书龙祈雨法：择潭洞或湫洑林深邃之所，其图以缣素上画白龙，吐云黑色。下水波有大龟左顾，吐黑气如线。俟雨足，取画龙投水中。

从上面看来足见那数代君主及制礼之文人的思想，真无所不祭。足见他们信仰的混杂，好像阴阳之气、星辰、后土、蚩尤、山林、海渚甚至古代名达医士、圣贤、城隍、祖先……都是旱潦的主宰了。然面雨师风伯虽自周以来直至唐宋仍是很隆重地祭祀，却逐渐变成为由龙代替它的重心的模样了。有金一代，祈雨之仪，定于世宗，制中也有兴土龙雨足，报祀送龙水中的。明太祖时，更直接与龙生关系了。

滁柏子潭有龙祠，水旱祷之辄应。或鱼跃或鼃鼃浮，皆雨兆。帝祷俟久之，无所见。乃弯弓注矢祝曰：“三日不雨，神恐不得祠于此也。”三日大雨如注。

宣宗有遣朱勇祭大小青龙之神事。倪岳《青谿漫稿》说：

“昔有僧名卢……一日，二童子来拜于前。卢纳之。鬻薪供奉，寒暑无怠。时久旱不雨，二童即委身龙潭，须臾化青龙一大一小，至期，果得甘雨。”

后来仁宗洪熙元年，就封大青龙为弘济，小青龙为灵显，春秋仲月遣官致祭。

此后龙庙更盛了。景帝建金龙四大王庙，神宗黑龙潭龙神，祷雨辄灵，加封为护国济民神应龙王。熹宗天启三年，应毛文龙之请，建龙王庙于鹿岛，赐神号曰显应庙，额灵佑。

在清朝大雩也祭天神、雨师、风伯、雷师、五岳、五镇、四海、四潭祷雨。乾隆四十三年高祖亲诣黑龙潭，同时命大臣往石匣虔祷白龙潭。

最奉运的是这玉泉山的黑龙潭龙王了。先是道光一代，皇帝亲诣祷雨，依我算来有十五次之多。自明迄清，数加封号，筑庙，致祭，以示尊崇。

顺治三年，加封运河龙神。雍正加封云南各盐井神为普润龙王，浙江蛟门山龙神，宁夏大渠龙神等。

自道光以后雩祭中，除祷告天神坛、社稷坛、大高殿、泰山、觉生寺、太庙、关帝庙外，更时至静明园、龙神庙、黑龙潭等。

从此可知龙在国人心目中的地位之增高了。这些都是从正史中大雩礼及祀仪中考查而得的天子行事。

《晋书·僧涉》传：“涉西域人，苻坚时入长安，能以秘咒下神龙，每旱，坚常使之咒龙请雨，俄而龙已下钵中，天辄大雨。”^①

① 《晋书·僧涉传》原文为：僧涉者，西域人，不知何姓。少为沙门，苻坚时入长安……能以秘祝下神龙，每旱，坚常使之咒龙请雨。俄而龙下钵中，天辄大雨。”中华书局校点本，2497页，1974。——本丛书编者注

如此看来，则晋时已有请龙祈雨了。不过这是胡僧咒拘而来的，并非香烛去请祷的。又苻坚是胡人，这点也得注意。

又《吴录》：“湘东郡新平县有龙穴，中有黑土，天旱，人共遏水渍此穴，辄雨。”足见皇帝虽未亲身为了祷雨去祭龙，而人民是已有渍水求雨的了。不过也只是渍水而已。

唐李德裕《次柳氏旧闻》：“玄宗曾幸东郡，天大旱烈暑^①，时圣善寺有天竺僧无畏，号三藏，善召龙致雨之术，上遣力士，疾召无畏……”这也是胡僧咒龙人钵致雨。

从这一篇，可看到祀龙心理的转变经过，与僧人与龙的关系是逐代的崇敬与扩大起来。

依我看来祀龙必是先在民间开始，然后此风被帝王所采用。而人民呢？是先由佛教传人后，把佛经中的龙和中国的古传的龙相融合起来，后再产生求雨之举的。佛经中的龙梵名那迦，是长身无足的。龙神乃八众之一，兴云布雨，却与中国自古所传之龙相似。辅行四曰：“龙得小水，以降大雨”。《清华经序》：“四众龙神，瞻察仁者。”中印糅合造成今日之行雨龙王。

（原载《新中华》复刊号第6卷第4期，1946年12月）

^① 唐李德裕：《次柳氏旧闻》：“玄宗尝幸东都，天大旱且暑，时圣善寺有天竺僧无畏，号三藏，善召龙致雨之术，上遣高力士疾召无畏……。”《文渊阁四库全书》本。——本丛书编者注

◎ 凌纯声

古代中国及太平洋区的犬祭^①

凌纯声（1902～1981），男，江苏武进人。著名民族学家、人类学家。法国巴黎大学哲学博士。曾任中央研究院历史语言研究所研究员，台湾大学教授，中央研究院民族研究所所长，中央研究院院士。代表作有《松花江下游的赫哲族》、《中国与大洋洲的龟祭文化》、《中国边疆民族与环太平洋文化》等。

民国四十三年，作者在《海外月刊》发表了《中国古代海洋文化与亚洲地中海》一文^②，其中的大意是说明：中国文化是多元的，文化的形成是累积的，最下或最古的基层文化，可说是发生和成长于亚洲地中海沿岸的海洋文化，代表这种文化的民族为夷越，或称蛮貊。以后自西北来的华夏民族，如伏羲、神农、黄帝等集团多来自大陆，因此他们代表的是大陆文化。在上文中并举出海洋型的珠贝、舟楫、文身三种文化和大陆型

① 因篇幅限制，该文在编入本丛书时删除了文末插图，特此说明。——本丛书编者注

② 凌纯声，1954，pp. 7～10。

的金玉、车马、衣冠三种文化特质，作对等的比较研究，来说明两型文化的不同。中国文化如把它寻本溯源的详细分析，多数尚能得其源流属于何型。现在我们再举一例，如中国的家畜有马、牛、羊、鸡、犬、豕六种，前三者是属于大陆，后三者则属于海洋文化，后者之中，尤其是犬的用途今昔不同，如食犬与犬祭可说是我国古代海洋文化特质之一。我在民国四十年发表的《古代闽越人与台湾土著族》一文中曾提出这一犬祭问题^①，近年以来，林衡立、童怡两先生先后有关于犬祭的短文发表^②，童先生并兼及犬祭的起源问题^③，比人 Hasse 氏亦有文论及中国及墨西哥的犬祭^④。作者近几年来搜到犬祭的资料渐多，似可作进一步的探究。现在我们从犬祭的空间与时间上研究其在整个太平洋文化区的分布和历史。

一 中国犬祭的地理分布

上文已说过犬祭是中国古代海洋文化特质之一，这里我们须特别提及的中国在远古，海洋文化的区域甚为辽阔，不仅是今之沿海地区，且应包括现在中国境内，自大兴安岭以东的东北地方，黄河下游的华北大平原，长江与珠江两流域，且远及云贵高原，多在此一文化区域之内。现在我们记述犬祭的分布起自台湾，向西南自福建经两广而至云贵，北上经江浙而至华北以达东北。又犬为人类驯养的第一家畜，它的功用有守望、助猎、拖运、取毛、食肉、牺牲六种，然后食犬与犬祭二者有

① 凌纯声，1951，p. 15.

② 林衡立，1954，p. 1.

③ 童怡，1957a，p. 1；1957b，p. 1.

④ Hasse，1951，pp. 222—248.

密切关系，行犬祭的民族，多数食犬，故现述犬祭的分布，亦兼及食犬。

台 湾 台省居民大别之来源有二：一为土著的山地族；二为闽粤移人的本省人，光复后移来的外省人不在其内。山地族与本省人均有犬祭之俗。山地族中泰雅族的北势八社据林衡立先生的报告至今犹行犬祭，他说：

北势诸社之犬祭，乃为防止正在外间流行的麻疹侵入社内而举行的。……北势社人对疾病作二大区别。一为灵（死灵或生灵）所予之谴怒；有普及性的传染病则属于后者。女巫所行巫医术，只对于灵所予之疾病有效，传染病无治愈的法术；所谓犬祭亦不外予麻疹未传入社前所行预防法术，并非能治已经染得此病者。巫医与犬祭两者信仰的基础不同，前者以灵为对象，有祭供与祈祷，后者为单纯之接触巫术。

当麻疹在邻近村社流行时，头目择一晚上，聚社众（一户出一人，多由家长代表出席）于其家中，开会决定举行犬祭，祭期通常为会议之翌日。当时并指定牺牲之犬，犬由与会者自动供献。北势八社番人重犬，杀犬为仅次于杀人之行为，若非因行祭祀绝无此举。又犬主虽捐献其犬，但必择犬之已不能助猎之残废老犬或发育不完全之幼犬。行祭的时刻不定，在昼间任何时均可行之。社中每户出一人（不一定为家长），各携新削之竹片一根，会齐后乃携犬至可通麻疹流行村社之道路，离社约百余公尺处，置犬于路中央，一人取竹竿一根，将其一端削尖，用以刺犬之心部，余众纷纷近前，以所携竹片浸入其血孔中，染得血后即携之返家。当时并无任何咒语法术。到家将染犬血之竹片插于门外。……

北势番人的犬祭法，颇似中国古代的磔禴，故节录较详，以备在后作比较研究之资。台湾本省人则有杀犬祭魁之俗，据童怡氏说：

乃祭魁用犬，不似祭孔之椎牛，台俗“士子以七月七日为魁星诞日，多于是夜为魁星会，备酒肴欢饮，村塾尤甚”（《台湾府志》卷十三《岁时》），此指学社之雅会也。又《赤嵌笔谈》习俗中载：“重阳，是日儒生，有杀犬取其首以祀魁星者，余肉生徒聚啖，欢饮竟日”。乾隆九、十两年，巡视台湾御史满人六十七赋《重阳诗》，有云：“朝来门巷集儒巾，屠狗吹箫共赛神”。脚注：“台俗七夕、中秋、重阳，俱祀魁星，是日儒生有杀犬，取其首以祀者”。凡属同时之郑大枢《风物吟》中亦有：“属狗祭魁成底事”之句。盖寓意在向魁星祈求文运，或为古代秦德公始杀犬，磔邑之四门以御虫害之遗风也欤（事见应劭《风俗通义》）。又台谚云：“不食牛犬，功名不显。”可见清代台士杀犬祭魁并分胙肉之风，必曾盛行一时。兹据本省耆老云：“犬祭之典，礼行三献，鼓亦三严，颇为隆重。”

童氏上文所收犬祭资料，在民俗学和民族学上，弥足珍贵。惟台士杀犬祭魁，似不能与秦人磔犬四门相提并论，说后详。至于“祭魁用犬，不似祭孔之椎牛”，在中国汉代祭孔，特祭用牛，时祭尚用犬，台士杀犬祭魁，或为古代祭孔用犬之遗风，亦详见后说。

福建 闽与台湾隔海相望，故台之山地族与本省人多数由闽渡海而来，在古代闽亦有犬祭之俗，三世纪末叶的《临海水土志》云：

安家之民，……父母死亡，杀犬祭之。……今安阳、罗江县是其子孙也。

依作者前引一文的考订，临海郡的安阳、罗江两县地望北自今浙江瑞安、南至福建连江沿海一带，为安家之民分布的地域^①。

广东 徐松石氏引黄钊《石窟一征》谓粤人食狗肉，原是古例，又云：“狗肉可以愈疟^②”。又昔属广东省的海南岛生黎在宋初有犬祭的记载，《太平寰宇记》卷六九，《琼州风俗条》云：

生黎巢居洞深，病无药餌，但烹犬羊祀神而已。

广西 粤西开发较晚，诸蛮中保存犬祭古俗较多。同治《广西通志》卷二百七十九《诸蛮传》载：

新宁苗语言侏僂，……婚姻多同姓，疾病歌舞禳鬼，屠狗饗食而散，所祀鬼或曰即婆婆乐神也（《州志》）。

都康苗，……不谙汉语，昏葬辄屠狗以宴祭（《州册》）。

猺，喜居山巔，……丧不为服，哭三日而殓，葬于村旁。期年，祭以狗。岁时庆吊，亦以狗鼠。（《镇安府志》）。

猺人，黔南之界，地接生苗，往往有之。……婚姻以犬相遗（《金志》）。

① 凌纯声，1951，pp. 5~6.

② 徐松石，1941，p. 91.

又同书卷八十八《輿地九》思州后引元陈孚思明（思明土府）诗有云：

鹿酒香浓犬彘肥，黄茅冈上纸钱飞，一声鼓绝长枪立，
又是蛮巫祭鬼归。

《赤雅》卷上《炆人条》云：

炆亦獠类，嗜杀过于獠，父子有隙，狺狺反噬，弑父
则疾走，得一犬谢母，母亦不恨。

贵 州 乾隆《贵州通志》卷七十二：

平代苗在贵州小平伐司，……婚姻反享宾皆屠狗，祭
鬼亦用狗，人死亲戚亦相吊，祭葬则瘞以木槽。

木老所在多有，有王、黎、金、文等姓。在都匀清平
者，同姓不婚，异性不共食犬，父母死，有丧服。

此外贵州的仲家，雕石狗像，置于村门，以保护村落。^① 又据鲍
克兰氏言，今贵州黄平县，每逢赶场，附近长裙黑苗，出售白
色小狗，闻以之用作犬牲。

四 川 在川省长江南之珙县、长宁、永宁诸县以南一带
的苗人，在做斋祭祖时，杀犬以祭鬼。据 Graham 氏的记载：

巫师一刀杀狗，以血洒在门阶，乃生起炉火，将狗毛
烧去，先剖肚取出内脏、肝、心、肺以献山鬼，然后分割

^① Beauclair, 1956, p. 25

狗肉为五部，头与四肢连身各成一块，以之再祭。苗人神鬼同名，但有善恶之分，所谓山鬼亦即山神。苗人祭神用犬牲甚多，如祭最大神，路神，树神等；拔除不祥，驱逐恶灵，亦用犬血^①。

云 南 《华阳国志·南中志》有云：

雍闾欲降魏说夷曰^②：“官欲得乌狗三百头，膺苗尽黑，螭脑三升，汝能得否？”夷皆从闾。

《滇海虞衡志》卷十三《志蛮》载：

峨昌，一名阿昌，性畏暑湿，好居高山。祭以犬，占用竹，三十三茎，略如箸。

侬人，与焚夷同，甘犬嗜鼠。……又好割犬祭祀（《师宗州志》）。

种人，亦苗种也。搆楼而居，甘犬嗜鼠。病不服药，惟务祭鬼。

云南丽江附近的麽些，亦有狗祭，《麽些象形文字字典》第1794

① Graham, 1954, pp. 76~81.

② 李霖灿，1994，p. 137.

“雍闾欲降魏说夷曰”，应为“雍闾欲降吴说夷曰”之误，《三国志》卷三十一《刘二牧传》：“南中豪率雍闾据益郡反，附于吴……丞相诸葛亮平南土，闾还吴，为御史中丞”。中华书局校点本，870页，1985。——本丛书编者注。

字释云：

吊狗压鬼也，多巴法仪之一种（图1）。



图1

在云南西南边地卡瓦，好吃狗肉，常至夷汉杂集的市场，买犬以归，又以黄犬祭鼓，据作者本人调查记载：

卡瓦创立新寨，寨门及房屋盖成以后，则必造木鼓，盖鼓亭，卡瓦亦视为大典，当木鼓告成，送入草亭，寨长杀黄狗与鸡各一，狗头放在鼓上再以鸡血洒之，狗肉由寨长家亲戚分食之。^①

卡瓦的草亭中置木鼓，为祭神集会之所，用鸡血洒在鼓上，亦可说是祓社衅鼓的古制。

江浙 古代吴越二国，约当今之江苏、浙江两省，《吴越

^① 凌纯声，1953，pp 4~5.

春秋》卷六云：

生男二，赋之以壶酒一犬，生女二，赐以壶酒一豚。
(范)蠡后为书遗种曰：狡兔已尽，良犬就烹。

昔子胥……谓臣(种)曰：狡兔死，良犬烹，范蠡亦有斯言。

作者家乡常州至今俗传阴历二月十八日马和尚过江，要吃冻狗肉，《光绪武进阳湖合志·輿地志》云：

二月八日嗣山风候，俗传张大帝生日，必有风雨，本田家五行所谓请客风、送客雨，正日谓之洗街雨，初十谓之洗厨雨者，晴暖主岁稔。二月十八日马和尚渡江宜东南风，若东北风则渡江而南人多疫疾。

《史记》卷九十五：

舞阳侯樊哙者，沛人也，以屠狗为事。《正义》：时人食狗，亦与羊豕同，故哙专屠以卖之。

两湖 今之两湖及皖西等地，约当古代之楚，《淮南子》卷十九：

楚人有烹猴而召其邻人，以为犬羹也而甘之，后闻其猴也，据地而吐，尽泻其食。

《尚书故实》页十三有云：

舒州灊山下有九井，其实九眼泉也。旱即杀一犬投其中，大雨必降，犬亦流出。

华北 淮河以北，黄河及海河流域等地。《左传》昭二十三年：

叔孙婼如晋，……吏人之与叔孙居于箕者，请其吠狗，弗与，及将归，杀而与之食之。

《史记》卷八十六：

荆轲既至燕，爱燕之狗屠及善击筑者高渐离。荆轲嗜酒，日与狗屠及高渐离饮于燕市。

《揽辔录》页三有云：

甲戌过台城镇，故城延袤数十里，三十里至邯郸县，墙外居民以长竿磔白犬，悬其首，别一竿，缚茅浸酒揭于上，云：女真人用以祭天禳病。

东北 昔之东北地方，长城以北，大兴安岭以东之地均属之。《燕台笔录》页九引《辽史》云：

八月八日，辽俗屠白犬于寝帐前七步瘞之，露其喙，后七日中秋，移寝帐于其上，谓之捏褐耐，捏褐犬也。耐，首也。

《北盟会编》卷三：

其（女真）饭食，则以糜酿酒，以豆为酱，以半生米为饭，渍以生狗血及葱韭之属，和而食之。

其疾病，则无医药，少巫祝，病则巫者杀猪狗以禳之。^①

《明一统志》卷八十九：

乞列迷捕鱼为食，著直筒衣，暑用鱼皮，寒用狗皮，不识五谷，六畜惟狗至多，耕田供食皆用之。……男少女多，始生即定以狗，十岁即娶。^②

由上所录中国犬祭古俗的分布，起自滇黔，东经两粤、闽台、吴越、荆楚、燕赵而东北，其地多在近海一带，在古代海洋区域之内，兹再证之以中国古地理书《山海经》所记犬祭的分布，《山海经》卷一《南山经·南次三经》云：

凡《南次三经》之首，自天虞之山，以至南禺之山，凡一十四山，六千五百三十里，其神皆龙身而人面，其祠皆一白狗，祈糈用糒。

又卷四《东山经》云：

凡《东山经》之首，自楸蠡之山，以至于竹山，凡十

① 《三朝北盟会编》卷三：“其（女真）饮食，则以糜酿酒，以豆为酱，以米为饭，葱韭之属，和而食之……其疾病则无医药，尚巫祝。”《文渊阁四库全书》本。——本丛书编者注

② 检《文渊阁四库全书·明一统志》卷八十九无此文。——本丛书编者注

二山，三千六百里，其神状皆人身龙首，祠毛用一犬，祈
 眡用鱼。

又卷五《中山经·中次五经》云：

凡薄山之首，自苟林之山，至于阳虚之山，凡十六山，
 二千九百二十八里。升山，冢也，其祠礼太牢，婴用吉玉，
 首山魑也，其祠用稌，黑牺太牢之具，药酿，干舞置鼓，
 婴用一璧水尸水合天地。肥牲祀之用一黑犬于上，用一雌
 鸡于下，刳一牝羊献血。婴用吉玉彩之，飧之。

上面叙述《南次三经》十四山之走向多是东行，其河流如浪水
 南流注于海，丹水南流注于渤海，泛水南流注于渤海，黑水南
 流注于海，佐水东南流于海。以河之流向与山之走向观之，其
 地域在中国西南至东南沿海一带。《东山首经》的十二山，走向
 多是从北而南自嶰谷山而南，三千三百里为泰山，其河流有环
 水出焉，东流注于江（注：一作海）。此一地区起自泰山又南三
 百里的竹山，经泰山而北三千三百里，是中国古代东北滨海之
 区。至于《中次五经》十六山，多数走向为东行，间或东北与
 东南，其最东为阳虚之山，可以确定其所在，《中次五经》云：

又东十二里曰：阳虚之山多金，临于玄扈之水。郭注：
 《河图》曰苍颉为帝，南巡狩登阳虚之山，临于玄扈洛汭，
 灵龟负书丹甲青文以授之，出此水中也。

中次五经区的东端至洛河流域，已在中原。《山海经》中用犬祭
 祀的仅此三区：南次三经区在东南沿海用白狗，东山首经区在
 东北滨海用鸡犬，中次五经区已在中原偏西，祀牲则已牛羊鸡

犬共用，因前二区是属于中国古代海洋文化区，祭用家畜鸡犬，后一区则为海洋文化与大陆文化接壤之区，故祭祀所用的家畜，共用鸡犬牛羊四牲。

二 殷墟墓葬与基址中的犬祭遗迹

犬是人类豢养的最古的家畜，中国在周口店洞穴中，发掘出北京猿人的同一地层中找到犬骨^①，远在五十万年前虽不能确言北京人已是畜犬，然他们已与犬相狎了。李济之先生介绍 Breuil 师^② 的《历史圈外》一书说：

离洞口不远，在能够窥伺这些穴居人的动静的距离以内，有些狼及鬣狗，正在等着拾他们吃剩下的残余。^③

我们现在可说犬在北京人时代，已渐成为家畜了。至于中国人的远祖，何时开始祭祀用犬作牺牲，现尚难说，根据已经发见的材料而言，犬祭在中国最早的物证，在殷墟中已找到犬作牺牲的遗迹。

在殷墟的墓葬与基址中发见牲骨以犬骨为最多，郑州敖城亦多发见^④，可见殷人盛行犬祭，据石璋如先生的报告，试举数例述之。

(1) 牺坑 殷墟较大之墓，分墓室、牺坑两部，牺坑之内多埋一狗，石氏说：

^① Zdansky, 1928, pp. 27~30; Anderson, 1934, p. 102.

^② Breuil, 1949, fig. 1.

^③ 李济, 1950, p. 6.

^④ Cheng, 1957, p. 85.

本式墓分墓室与牺牲坑两部，俱呈长方形。其数量相当的多，今以 M232 墓为代表（见插图 2，3）。此墓于现地面下 0.60 公尺露出上口，呈长方形，南北长 3.40 公尺，东

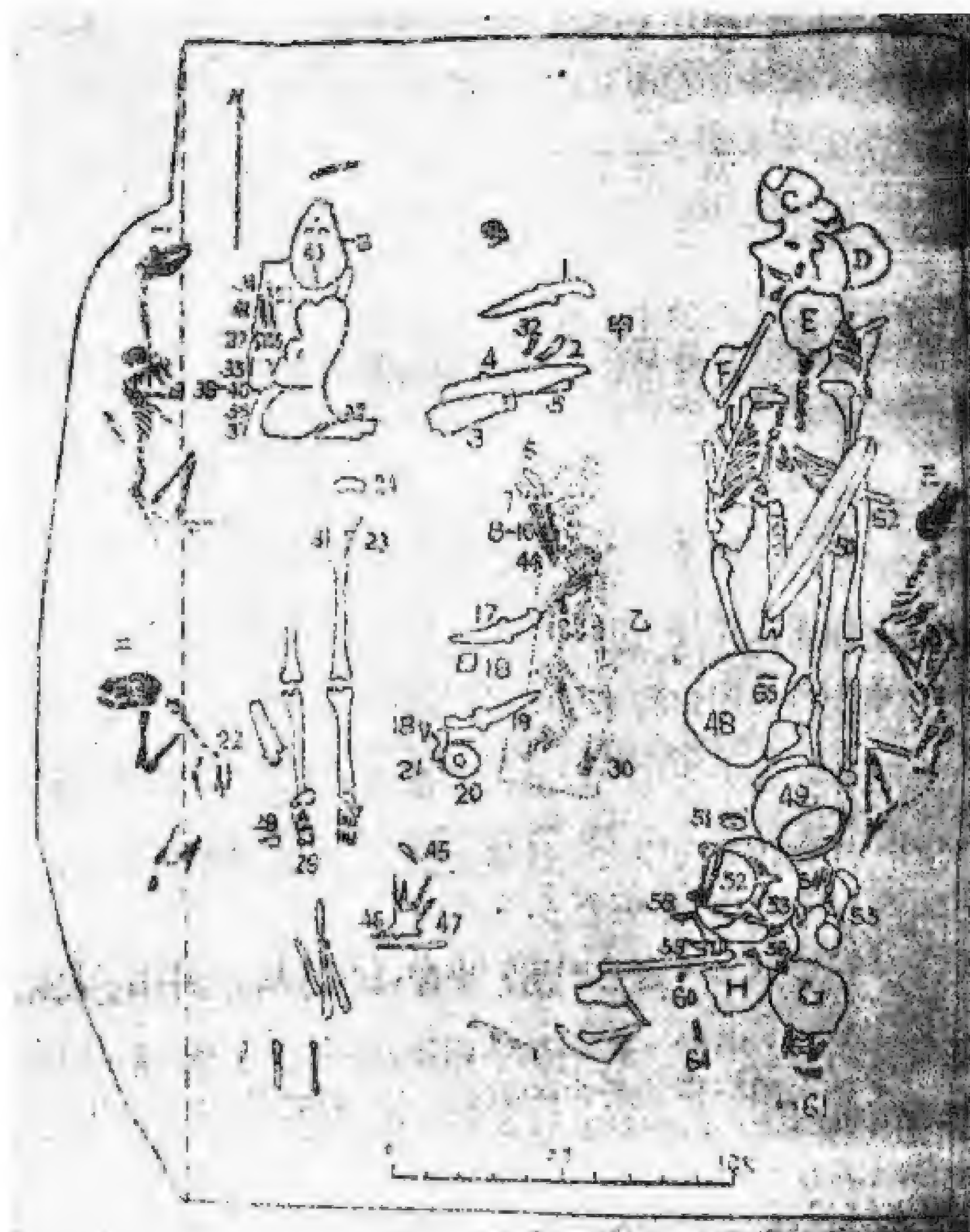


图2 小屯C区的M232墓葬

西宽 2.30 公尺，本身的深度为 1.15 公尺。墓室内有椁痕迹，南北长 2.80 公尺，东西宽 1.95 公尺，高约 0.75 公尺。棺穴痕迹为长方形，南北长 1.90 公尺，东西宽 0.80 公尺，高度约 0.55 公尺。棺穴之下为殉坑，亦呈长方形，惟不规则，南北长 1.00 公尺，东西宽 0.30 公尺，深约 0.30 公尺。此墓很完整，口部埋有三条狗，西二东一（插图 2：一、

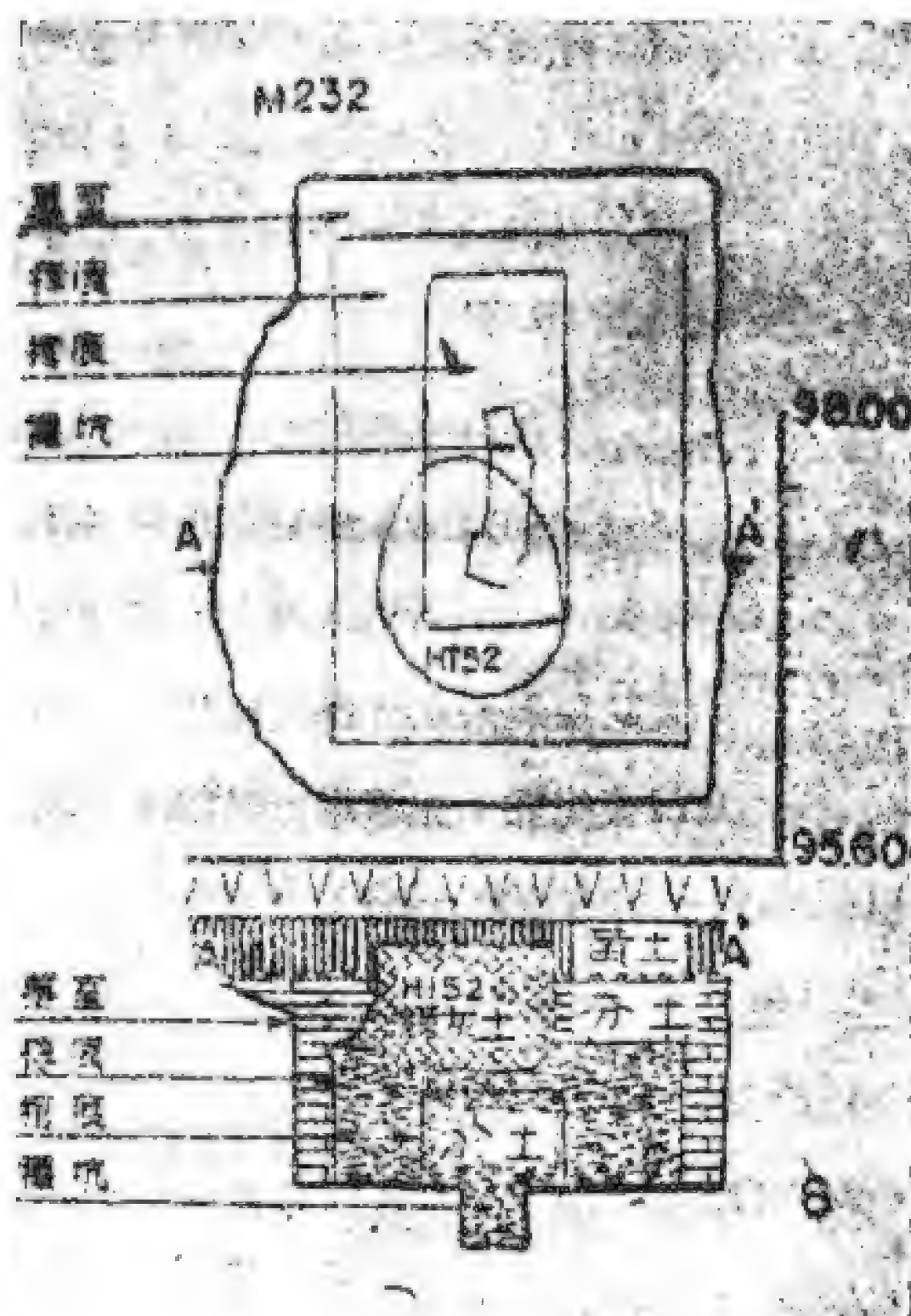


图 3 M232 墓葬的平面与剖面

二、三^①)，椁内棺外围绕着棺木有八具人骨，分别陈列于西东南三面（插图 2：A，B，C，D，E，F，G，H），北面则无。棺内之主人翁，骸骨朽腐。殉葬物礼器多出于棺外椁内，兵器及玉器多出于棺内。牺坑内则埋有一狗（插图 2）乙^②……

上录墓口三狗和牺坑一狗，显然是用狗的两种祭法。

（2）狗坑 殷墟墓葬有埋马、牛、羊、狗各牲的土坑，专以埋狗的，石氏名之曰狗坑，他说：

其中埋狗的我们叫它狗坑。本式坑形体积较小，因为狗的身体本来较小，今以 M106 坑为代表。此坑上口的深度在现地面下 1.20 公尺、口面东西长 2.10 公尺，南北宽 1.20 公尺，本身的深度为 0.90 公尺。边壁不整齐，其中埋有狗骨十一具。上层为夯土，内里也为夯土。至于基址之下的狗坑，形制更小，长不及 1.00 公尺，宽仅数公寸。

除上录专埋狗坑外，尚有马坑中亦埋狗，他说：“其中埋有一人一马、两只犬及若干件用器”。又有羊狗合坑：“其中埋有羊骨四十二具，犬骨四十具，排列非常整齐”。此可能是祭祀用的牺牲^③。

（3）基址狗坑 据石璋如先生的研究：殷人营建基址，在奠基和置础的祭仪中都用狗为牺牲，他说：

① 石璋如，1952，p. 470；1955，p. 145

② 石璋如，1955，p. 145

③ 石璋如，1955，pp. 149~150.

在挖基坑之前，是否举行什么仪式，我们不得而知；但在基坑挖成之后，基址未筑之前，他们举行的仪式是有痕迹可寻的，那痕迹就是下层的三个狗坑，不但基址下层有狗坑，而同时代其他遗址，如大司空村南地、后冈、侯家庄南地、侯家庄北冈、同乐寨等，所出墓葬的下层也有狗坑的。从前我认为这些狗坑是奠基的牺牲，现在仍未改变其说……那么，M138、M139、M147 三个狗坑，今释为乙七基址的奠基牺牲。

他又说：

中层的九个墓葬，一个人，十头牛，六只羊，二十条狗，便是这个置础典礼的牺牲品。^①

由上举数例，可见殷人犬祭遗迹之多，其重要性在石氏《小屯 C 区的墓葬群》文末有云：

下层墓埋的是狗，中层墓埋的是牛羊狗及一人，上层墓则埋的是人及狗。

氏又统计建筑祭仪中所用人牲的比较说：

如果认为这些墓葬都与建筑乙七基址有关，则这座伟大建筑物，从开始兴建，到最后完成，先后举行过四次典礼，挖了 187 坑，用了 852 个人，15 匹马，10 头牛，18 只羊，35 条狗。

^① 石璋如，1955，pp. 476~477.

可见殷人用犬祭祀，不仅方面较广，在用牲数量上亦较用他牲为多。近在郑州商代的敖（器）城，亦发见很多犬祭牲骨^①。

三 商代卜辞中所见之犬祭

犬祭之见于卜辞者，资料并不多，已搜得者仅下列的十二条：

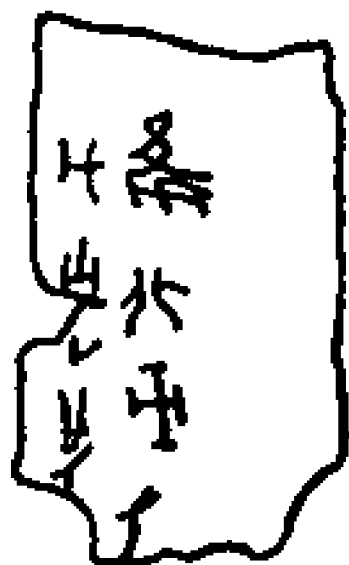


图4 戊子卜，
呬风，北田犬。

1. 辛酉卜，呬风，巫九犬。《库》^② 992
2. 戊子卜，呬风，北巫犬。《明》^③（见插图4）
3. 甲戌卜，呬风，三羊三犬三豕。《簠》^④ 16
4. 子帝史风，二犬。《卜通》^⑤ 398
5. 庚戌卜，孚于四方，其五犬。《明》（见插图5）
6. 癸于东母，豕三犬三。《铁》^⑥ 142. 4
7. □□卜，般贞，癸于东，五犬五羊五□。《簠》 17
8. 甲申卜，宾贞，癸于东，三豕三羊，圉犬，卯黄牛。《簠》 18

① Cheng, 1957, p. 85.

② 库金英、方法斂牧师，《库方二氏藏甲骨卜辞》，简称《库》。

③ 明义士牧师：《殷墟卜辞》，简称《明》。

④ 王襄：《簠室殷契征文》，简称《簠》。

⑤ 郭沫若：《卜辞通纂》，简称《卜通》。

⑥ 刘鹗：《铁云藏龟》，简称《铁》。

9. 贞帝于东，埋黑犬，爇三宰，卯黄牛。《续》^① 2.18.8
10. 辛巳卜，翌贞，藉三犬，爇五犬，卯三牛，一月。《前》^② 7. 3. 3
11. 帝黄夷，三犬。《前》6. 21. 3
12. 其鼎用三玉犬羊。《佚》^③ 783

根据上录的材料而分类之，如以其所祭的对象而言，则有祭风、祭日、祭四方等；以用牲的方法说，有衅犬、田犬、祭犬、埋犬之祭。兹分述之。

(1) 祭风 在上收卜辞中之①衅风，田九犬，②衅风，北田犬，③其衅风，三羊三犬三豕，三条中的衅字，据陈梦家氏说^④：

宁即宁字，卜辞云“王今夕宁”（《前》3. 25. 4），又云“今夕鬼宁”（《前》4. 1. 4）可证。……《说文》“宁，定息也，从血甹省声，读若亭”，故卜辞之宁风宁雨者宁息风雨停止风雨之谓也，《周礼·小祝》曰“逆时雨，宁风

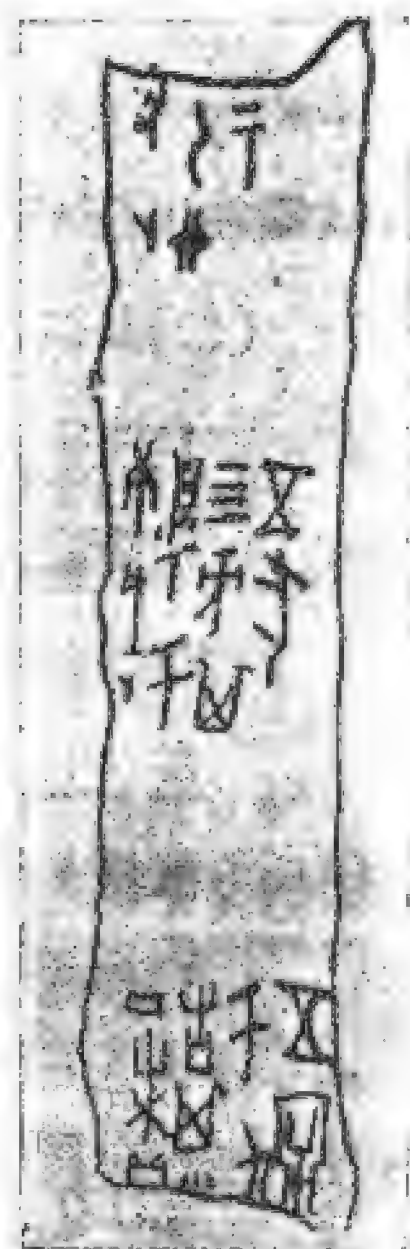


图5 庚戌卜、
宁于四方，其五犬。

① 罗振玉：《殷墟书契续篇》，简称《续》。

② 罗振玉：《殷墟书契前篇》，简称《前》。

③ 商承祚：《殷契佚存》，简称《佚》。

④ 陈梦家，1936b, pp. 547~548.

雨”，宁风雨即卜辞之宁风宁雨，久风久雨皆为灾，故卜辞曰风祸（今日风祸，《前》31. 14），而《春秋繁露》有《止雨篇》。

他又说：

𠄎，疑是示字，《戡》（1. 9）二示三示四示或作𠄎，……卜辞习见𠄎帝（《拾》1. 1，新324），𠄎艮（《余》15. 3），𠄎先（《明氏藏骨》）之文，皆当作示，示亦暴露之义。

又据徐亮之氏的释𠄎即‘磔’字。^① 中国祭风用犬起源甚古，《尔雅·释天》：祭风曰磔。李巡《注》云：“祭风以牲头蹄及皮，破之以祭，故曰磔”。又郭璞注云：“今俗当大道中磔狗云以止风，此其象”。《周礼·大宗伯》：“以醯辜祭四方百物”，郑司农《注》云：“醯辜，披磔牲以祭，若今时磔狗以止风”。此后世止风之祭亦即卜辞中的𠄎风。

（2）祭风师 卜辞（4）于帝史风，二犬。据陈梦家氏说，史风即风师，他说：

《周礼·大宗伯》风师作“飏师”，与卜辞从风者略同，史师古通，疑飏师本于“史风”。帝史者上帝之史，《卜通》六四片“王宾帝史”，风雨之权操诸上帝，故称风雨为上帝之使者也。《淮南子·本经训》尧之时大风为民害，尧乃使羿缴大风于青丘之泽，《注》：“大风，风伯也”。^②

① 徐亮之，1954，p. 109.

② 陈梦家，1936a，p. 123

陈氏的推测，虽不敢说一定正确，然卜辞（4）条，其与祭风有关，可以断言。

（3）祭四方 卜辞（5）孚于四方，其五犬。中国古代祭“四方”，为报功与祓禳之祭。报功如《诗·甫田》《笺》云：“秋祭社与四方，为五谷成熟报其功也”，孔《疏》云：“秋功报成，总祭四方”。报功为秋祭，秋祭多用犬，如《周礼·大司寇》：“大祭祀，奉犬牲”。《月令》：“仲秋之月，以犬尝麻；季秋之月，以犬尝稻”。至于祓禳之祭，《礼记·月令》季春“命国难，九门磔攘以毕春气”，《注》云：“磔牲以攘于四方之神，所以毕其灾也”；《月令》季冬“命有司大难，旁磔”《注》：“旁磔于四方之门”。《淮南子·时则训》注：“旁磔四面皆磔犬羊以攘四方之疾疫也”。《史记·封禅书》秦“磔狗邑四门，以御蛊菑”。是旁磔四面，磔狗邑四门，乃祓禳四方之祭。

（4）祭日 上列卜辞（6）癸于东母，豕三犬三，（7）癸于东，五犬五羊五□，（8）癸于东，三豕三羊，圉犬，卯黄牛，（9）帝于东，埋黑犬，癸三宰，卯黄牛。卜辞（6）所记东母，不详何义，据陈梦家氏说：

东母未见载籍，惟《史记·封禅书》、《楚辞·九歌·东君篇》并有“东君”之神，《广雅·释天》曰“东君，日也”疑即东母。

至于（7）与（8）的“癸于东”，及（9）帝于东，三辞中的“东”字，如依《祭义》曰：“祭日于东，祭月于西”亦可释作祭日；如东母为日神，而“东”或为天神，又此祭东多用共牲，卜辞（6）牲共犬豕，（7）用犬羊□，（8）豕羊犬牛，（9）犬宰牛，祭典如此隆重，东方之天神或日神始足当之。

至于犬祭用牲之法：

(1) 𤝵犬 卜辞，(5) 𤝵于四方，其五犬。依陈梦家氏说：“𤝵若𤝵，与文献之磔相似，乃血祭”^①。照陈氏之说“𤝵”既是血祭，用牲之法不定是磔。如前引《山海经》卷下，《中次五经》云：

剗牝羊献血，《注》：以血祭也，剗犹剗也。

𤝵犬是以血祭，当与文献中的“剗”相似。

(2) 𤝵犬 卜辞 (1) 𤝵风，𤝵九犬，(2) 𤝵风，北𤝵犬，二例中的“𤝵”释作“止”，𤝵作“磔”解，与后世文献之“磔狗以止风”之说合。

(3) 𤝵犬 卜辞 (10) 𤝵五犬，𤝵在卜辞中，作𤝵，米，𤝵诸形，亦或从火。《经传》祭天之𤝵，或曰紫，《说文》“烧紫焚燎以祭天神”，《尔雅·释天》“祭日曰燔紫燎”。𤝵犬见于后世文献者，有《淮南万毕术》，云：“黑犬皮毛烧灰扬之，止天风”。

(4) 埋犬 卜辞 (9) 帝于东埋黑犬，(10) 葬三犬。《尔雅》“祭地曰瘞埋”，《觐礼》“祭地瘞”，郑《注·司巫》“瘞谓若祭地祇，有埋牲玉者也”。据陈梦家氏言：“卜辞埋惟用于祭河，其字象埋牛若犬于地，所埋多宰犬。”惟上引两卜辞，埋黑犬，葬三犬，似与祭河无关。

(5) 𤝵犬 卜辞 (8) 𤝵于东……𤝵犬，𤝵释作“俎”，亦用牲之法，但其义不详。又上收卜辞 (11) 帝于黄夷三犬，帝即帝，黄夷为先王或神祇。(12) 其鼎用三玉犬羊，辞中受祭者虽阙，然可知祭品共牲用犬羊，并已用玉。

此外卜辞中有犬字者，现收尚有六例：

^① 陈梦家，1936b，p. 547.

13. 壬□于扫出犬。《铁》104. 2
14. 贞出犬于娥卯彘。《前》45. 52. 2
15. 癸丑卜，翌贞，出犬于娥，翌言正。《卜通》360
16. 贞出犬于父甲。《前》1. 24. 3
17. 贞勿出犬于多介父。《前》1. 46. 1
18. 贞出犬于多介父。贞勿出犬于多介父。妣。《前》1. 46. 3

据陈梦家氏说，上录辞中的出犬即又袞，(18)辞中的又袞与勿又袞正负对贞，可知“犬”假作袞而非犬牲^①。但出亦为祭名，如“贞出于王亥册牛，辛亥用”。《前》4. 8. 3出犬是否即出祭用犬。且袞即为犬祭，《说文》“发，犬走貌，从犬而丿之曳其足则刺发也。”可见“发”亦即是犬，古代袞祭，牲多用犬，由文字学上可推知犬祭在中国起源甚古。

四 经传中所载的犬祭

犬祭见于经传者，现分祭祀与用牲两方面来叙述之。

(1) 祭祀 《周礼·大司寇》：

大祭祀，奉犬牲。《疏》曰：犬属西方金，犬当方之畜，故司寇奉进犬牲也。^②

① 陈梦家，1936b，p 554.

② 《周礼·大司寇》：“大祭祀，奉犬牲”。《疏》曰：犬属西方金，既当方之畜，故司寇奉进犬牲也”。《十三经注疏》，871页中栏，中华书局影印本，1982。——本丛书编者注

《小司寇》：

小祭祀，奉犬牲。《疏》曰：大祭祀自大司寇奉犬牲，若小祭祀，王玄冕所祭，则小司寇奉进犬牲也。

《礼记·曲礼》：

凡祭宗庙之礼，……犬曰羹献……《疏》曰：犬曰羹献者，人将所食羹余以与犬，犬得食之肥，肥可以献祭于鬼神，故曰羹献也。

《月令》：

仲秋之月，……以犬尝麻，先荐寝庙。季秋之月，天子乃以犬尝稻，先荐寝庙。

以上皆社稷宗庙之祭，所用犬牲，且有专人豢养，《周礼·地官·廋人》云：“掌豢祭祀之犬。”至于祓禳之祭，在下文讨论用牲兼及之。

(2) 用牲 犬祭用牲之法，《经传》所载较辞卜为多，如《周礼·士师》：

凡刳珥，则奉犬牲。

又《犬人》：

掌犬牲，凡祭祀共犬牲，用牲物，伏瘞亦如之。凡几、珥、沈、辜用骹可也。凡相犬率犬者属焉，掌其政治。

依上所引，则用犬牲之法有六：

①伏 孔《疏》云：伏谓伏犬，以王车辄之者，此谓王将出国辚道之祭^①。

《仪礼·聘礼》：

出祖释辚，《注》：《诗传》曰：辚，道祭也，谓祭道路之神。《春秋传》曰：辚涉山川，然则辚山行之名也，道路以险阻为难，是以委土为山，或伏牲其上，使者为辚祭，其牲犬羊可也。^②

《周礼·大驭》：

“掌驭王路以祀及犯辚”，郑玄《注》云：“行山曰辚，犯之者封土为山象，以刍棘枸为神主，既祭之，以车辄之而去，喻无阴难也。”^③郑司农《注》云：辚谓祖道辄辚，磔犬也。

由上引可见伏犬，是辚祭用牲，《仪礼·聘礼·注》：“古文辚作拔”。从文字上辚与拔多从犬，辚祭是初用犬牲，用羊是后来的。

① 孔《疏》云：“伏谓伏犬，以王车辄之者，此所谓王将祭而出国辚道之。”《十三经注疏·周礼·犬人》，882页，中栏，中华书局影印本，1982。——本丛书编者注

② “使者为辚，祭酒脯，祈告也……其牲犬羊可也。”《十三经注疏·仪礼·聘礼》郑《注》：“出祖释辚”。中华书局影印本，1982。——本丛书编者注

③ 《周礼·大驭》：“大驭掌驭王路以祀，及犯辚”。郑玄《注》云：“行山曰辚，犯之者封土为山象，以菩刍棘枸为神主。既祭之，以车辄之而去，喻无险难也。”《十三经注疏》，857页，下栏，中华书局影印本，1982。——本丛书编者注

②瘞 《尔雅·祭名》：

祭地曰瘞埋，郭《注》：既祭埋藏之。

又《周礼·春官》：

大宗伯之职，以狸沈祭山林川泽。郑《注》：祭山林曰埋。

祭地与山林之神，用犬牲则埋，上文所引的卜辞，有葬三犬与埋黑犬二例。

③几 郑众《注》云：

几，读为廕，《尔雅》曰：祭山曰廕悬。

郑玄《注》云：

几，读为刳，珥当为𩇑，刳珥者，衅礼之事。

几为刳，后郑之说是，然刳是否只用于衅礼尚是问题，如前引《山海经》云：“刳一牝羊献血”，郭《注》：“以血祭也，刳犹刳也”。血祭与衅礼不完全相同，衅事或可说是血祭之一种。

④珥 郑众注《小子》云：

珥于社稷，以牲头祭也。

贾《疏》云：

先郑云：珥以牲头祭，汉时祈祷，用牲头祭。

郑玄《注》：珥当为珥，衅礼之事，已见上说。

⑤沈 《尔雅·祭名》：

祭川曰浮沈，郭《注》：投祭水中，或浮或沈。

郑玄云：“祭川泽曰沈”。如前引舒州灊山祭井泉，杀犬投其中，为一实例。

⑥辜 贾《疏》：“辜，谓醢磔牲体以祭云”。《周礼·大宗伯》云：

以醢辜祭四方百物，郑司农云：醢辜，披磔牲以祭，若今时磔狗，祭以止风。

……醢，醢牲胸也，醢而磔之谓磔攘。

所以辜，醢而磔之，先醢，剖开牲胸，而后再磔，割裂牲体。

五 史志与子书中所记的犬祭

犬祭见于正史者，为世人所熟知的太史公所记秦德公杀犬以祭伏祠，德公在位仅二年，《史记》中记此事凡三见：《史记》卷五《秦本纪》：

德公二年，初伏，以狗御蛊。

同书卷十四，《十二诸侯年表》：

初作伏祠社，磔狗邑四门。

又卷二十八，《封禅书》：

秦德公作伏祠，磔狗邑四门，以御蛊菑。

照上文所记中国古代犬祭的分布，多在东方海洋文化区，而秦在西方的大陆文化区亦有犬祭，对此例外可有两种解释：①秦为东方民族而迁西陲者；②秦至德公时，初作伏祠社，磔狗以御蛊，或此犬祭文化新由东方传入者。

至后汉，祀圣师尚用犬。《后汉书·仪礼志》：

明帝永平二年三月，上始帅群臣，躬养三老、五更于辟雍，行大射之礼。郡县道行乡饮酒于学校，皆祀圣师周公、孔子，牲以犬。

周寿昌氏《后汉书注补正》注《祀圣师用犬》有云：

祀圣师周公、孔子，牲以犬。寿昌案：此当时乡校春秋常祀也。前书《高帝本纪》，十二年十一月过鲁，以太牢祀孔子。本书《孔僖传》，章帝元和二年春，帝过鲁，幸阙里，以太牢祀孔子，及七十二弟子。《阙里志》，桓帝元嘉二年，诏河南尹给牛羊豕各一，大司农给米。而鲁相乙瑛碑有云：春秋享礼，出王家钱，给犬酒值。知此礼是随时祭，非特祭。

上文所引乙瑛碑，在《阙里志》卷十又称元嘉三年《置百户卒史碑》，碑中的给犬酒值句中的犬作“犬”字。所以王先谦氏不

赞成周氏之说，《后汉书仪礼志集解》云：

乙瑛碑中大酒两见，字皆作大，不作犬。考汉自高帝过鲁祠孔以大牢，后皆遵守无月犬者。此碑既言由河南尹给牛羊豕不用犬，可知古惟祀门用犬，不见于他祀。乡饮酒礼，其牲狗也。教继公云：用燕礼之牲，明非祭祀之牲。……阙里祀孔尤与乡饮无涉，自不用犬。周氏以为时祭用犬，殆误。

《阙里志》陈镐初纂于明弘治十八年（1505），至万历三十七年（1609），孔贞丛重修，原碑文和弘治本均未见到，万历重修本确大酒两见，多不作犬酒，但周氏之释大酒：“当即大祀之酒，备五齐之酒耳”，义甚勉强，又以“古惟祀门用犬，不见于他祀”之说尤非，愚以周说为是，至今江南苏常一带讥道学先生冀身后入配圣庙，谓其想吃冷狗肉。又卫惠林先生谓山西祭孔，廩生及与祭秀才均得分食胙肉，所食牛肉，仍称吃狗肉。又如上录至前清台湾士子犹杀犬祭魁，举行犬祭之典，礼行三献，鼓亦三严，颇为隆重。又台谚云：“不食牛犬，功名不显”，亦可说与祀圣师用犬有关。

汉时用黑犬，以祭天风，《淮南万毕术》云：

黑犬皮毛，烧灰扬之，止天风。

后汉郑司农注《大宗伯》云：

飩辜，披磔牲以祭，若今时磔狗，祭以止风。

晋郭璞注《尔雅》“祭风曰磔”曰：

今俗当大道磔狗，云以止风，此其象也。

汉代求雨亦用黑犬，《春秋繁露·求雨篇》云：

冬舞龙，六日祷于名山以助之，家人祠井，无壅水。为四通之坛于邑北门之外，方六尺，植黑绘六，其神玄冥，祭以黑狗子。^①

后汉时以白犬血，辟除不祥，《风俗通义》“杀狗磔邑四门”条云：

谨按月令九门磔禳以毕春气，盖天子之城十有二门，东方三门，生气之门也。不欲使死物见于生门，故独于九门，杀犬磔禳。……太史公记秦德公始杀狗磔邑四门，以御蛊菑，今人杀白犬以血题门户，正月白犬血，辟除不祥，取法于此也。

六 刍狗与草龙

在中国古代犬祭，不仅用真狗，尚有用草做假狗以祭者，名为刍狗，《老子》卷上第五章：

① 文渊阁四库全书《春秋繁露·求雨篇》：“家人祠井”作“家人祀井”，“植黑绘六”作“植黑缙六”，“祭以黑狗子”作“祭之以黑狗子”。——本丛书编者注

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。
《集解》：刍狗，古者结草为狗，用之祭祀，祭毕则弃之，喻其无爱惜之心也。

刍狗亦见于《文子》与《庄子》，而《庄子》言之较详，《天运篇》云：

夫刍狗之未陈也，盛以篚衍，巾以文绣，尸祝斋戒以将之。及其已陈也，行者践其首脊，苏者取而爇之而已。

《庄子集释》卷十四，唐成玄英《疏》刍狗云：

刍狗，草也，谓结草为狗，以解除也。衍，筭也。尸祝，巫师也。将，送也。言刍狗未陈，盛以篚筭之器，覆以文绣之巾，致齐絜以表诚展，如在之将送，庶其福祉，贵之如是。……言刍狗未陈，致斯肃敬，既祭之后，弃之路中，故行人履践其头脊，苏者取供其炊爨。^①

犬祭用刍狗，至前汉尚盛行，《淮南子》一再言之，卷十一《齐俗训》云：

譬若刍狗土龙之始成，文以青黄，绢以绮绣，缠以朱丝，尸祝^②，大夫端冕，以送迎之。及其已用之后，则壤土

① “言刍狗未陈”至“苏者取供其炊爨”不是成玄英《疏》文，而是作者的意见。《诸子集成·庄子集释·天运》，226页，中华书局，1986。——本丛书编者注

② “尸祝拘桎”，《淮南子·齐俗训》作“尸祝拘桎”。《诸子集成·淮南子·齐俗训》，177页，中华书局，1986。——本丛书编者注

草芥而已，夫有孰贵之。高《注》刍狗，束刍为狗，以谢过求福，土龙以请雨。

卷十六《说山训》云：

若用朱丝约刍狗，……刍狗待之而求福。《注》云：待刍狗之灵而得福也。

卷十七《说林训》云：

譬若旱岁之土龙，疫疾之刍狗，是时为帝者也。《注》云：土龙以求雨，刍狗以求福，时见贵也。

同卷又云：

刍狗能立而不能行。

上引《淮南子》一书中，言刍狗有四次之多，可见在前汉时为习见俗，故常引作譬。同时叙述刍狗的文饰，祭时的仪式均较《庄子》所言为详。

此一祭刍狗之俗，虽盛行于汉代，至唐是否仍行此俗，现尚未找到证据，前引唐成玄英《疏》庄子《天运篇》中的刍狗虽详，而未提及“今俗”，故不敢确言。但至南宋道号本来子的邵若愚在绍兴五年（高宗绍兴乙卯，公元1135年）所著《道德真经直解》注刍狗云：

刍狗如今之草龙，祭祀用之，始以朱匣盛贮，绣巾覆之，既祭之后，弃而不用也。

则古代祭刍狗至宋已变为祭草龙，至清代贵州土著犹存祭草龙之俗。《黔苗图说》图二十九：

牦猪有王、黎、金、文等姓，散处各州县，冬则掘地为炉，厝火环卧，不用被席。祀鬼用草龙，插五色旗，往郊外祭之。过节歌舞为欢。

中国古代的犬祭，由用真犬而代以刍狗而草龙，这一文化的递变或与禁杀犬有关。古代犬有三种，贾疏《周礼·犬人》有云：

凡相犬牵犬者属焉。《疏》云：犬有三种，一者田犬，二者吠犬，三者食犬。若田犬、吠犬观其善恶，若食犬观其肥瘦，故皆须相之。牵犬者谓呈见之故，《少仪》云：犬则执绁是也。

犬虽有三种，然用作牺牲三者均可，但须选择故曰相之。刍狗之兴，或因用犬过多，供不应求，例如今之西伯利亚东北的 Koryak 人，犬祭杀狗辄以数十计，以致无狗拖雪橇，再向俄人购犬。或因田犬与吠犬不忍杀之，《礼记·檀弓》有云：

孔子曰：敝盖不弃为埋狗也。

既不忍杀狗，祭用牺牲不可废，而刍狗代兴。德人 Erkes 氏则谓犬用于祓禳之祭，陈祭之后犬牲或为禁物（tabu），必须弃去，真狗弃之可惜，故代以刍狗^①。又或当时已禁杀狗，除祭神及祭圣人用狗外，民间谢过求福不得杀狗而用刍狗代之。中国禁止

① Erkes, 1932, p. 209.

杀狗，未知起何时，北宋时尚有杀狗禁令，《渊鉴类函》卷四三六引《东坡志林》云：

今日廛界有杀狗公事，司法言近新书不禁杀狗，问其说出于《礼》，乡饮酒烹狗于东方不禁。然则《礼》云：宾客之牛，角尺亦不禁杀牛乎。^①

至于刍狗之变为草龙，亦可有两种解释：如《穆天子传》卷四有云：

文山之人归遗，献良马十驷，用牛三百，守狗九十，犒牛二百。天子之蒙马、蒙牛、龙狗、蒙羊，以三十祭文山。^②

郭璞《注》龙狗云：

龙，龙茸，谓猛狗，或曰龙亦狗名。

洪颐煊《校》云：

龙，《道藏》本作龙，龙狗古通用。

因龙亦狗名、中国古代西来的大陆文化，贵龙而贱狗，而改刍

① 检《文渊阁四库全书·渊鉴类函》卷四百三十六无此文；又检《东坡志林》也无此文。——本丛书编者注

② 《文渊阁四库全书·穆天子传》卷四原文为：“犒牛二百，以行流沙”。——本丛书编者注

狗为草龙。例如今浙江畲民崇拜犬图腾，他们的祖杖（小形的祖宗柱）多雕刻狗头，有的亦雕成龙头。或因北宋末有又一次屠犬禁令，《宋史》：

宋徽宗时，范致虚为谏官，说天子为壬戌生，子生肖属犬，人间不宜杀狗，徽宗遂下令禁止屠犬。

中国对于名讳甚严，不仅避本名，还须避嫌名，王帝生肖属狗，而下令禁止屠犬，刍狗祭陈之后，“行者践其首脊，苏者取而爨之”对一帝王的生肖不敬，故在南宋时刍狗代以草龙，此一解释在时间上颇为可能。

七 太平洋区的犬祭

中国在殷商时代，祭祀之牲，虽家畜马牛羊鸡犬豕六牲并用，然犬尚居于重要的地位。自秦汉以后，大陆文化由西而东又自北而南，日渐扩展，视犬非良畜，又不吃狗肉，故祭祀用犬牲，渐以牛羊代替，例如汉代祭孔以牛代狗，辕祭在先秦时已可用羊。宋代曾有屠犬禁令，及至近世，犬祭文化在中国已渐消失，然在太平洋文化区其他地域直至本世纪初叶，尚保有许多犬祭文化，兹分区叙述之。

（一）东南亚

越南广平省居民，天旱则至溪洞求雨，在洞口供酒饭向洞神四拜，主祭者读祭文，读毕以祭文系于犬颈，投犬入溪中。如此，犬污清流，使洞神发怒降雨，冲去犬尸^①。

^① Cadère, 1901, pp. 204 sq.; Frazer, 1926, V. 1, pp. 301~302.

老挝（寮国）的上湄公省的 Lamet 人，用犬祭村落的门神，成人不喜吃狗肉，多由儿童食之^①。

泰国的东北部，有自中国云贵迁去的苗人，至今尚杀狗以祭村落的门神^②。

阿萨姆（Assam）的 Sema Naga 族，人死后杀狗祭而殉葬；Zumomi 部族，送殓人分食狗肉，但死者的族人除外；Chophimi 部族，则不问来宾与族人，均得分食狗肉^③。又 Angami Nagas 在举行 Sekrengi 祭时，须吃狗肉，视狗肉为补品，来年身体强壮。同时 Angami 和 Lhota Nagas 多以为恶灵最好犬牲，因犬较之他牲最有灵性，故用犬作牺牲祭后而吃狗肉^④。Lhota Nagas 用犬祭较多，Lhota 的少年会所，九年须重建一次，落成礼共五日，第二日为杀狗祭，择一最好的战士，须一刀劈开狗头，乃携割下狗头至会所，将狗头与身挂在杆上或即弃去。建村祭（oyantsoa）亦杀狗如前，但割下两耳，放在村长的门前屋上。人病而失魂，叫魂之人（montsai）至某地烧起火，猛击一犬头杀而割之，左右各置树叶两张，左割肉十块，切生姜十片，右则置肉与姜各九。狗爪、耳、鼻三者在一带去的罐内煮熟，即弃之其地，余肉为叫魂者所得，然后一路叫病者名字回家。猎头人或杀虎者的葬礼，杀一犬以祭^⑤。

在阿萨姆的西北和中国西康西南的苏班什里（Subansari）河流域的 Apa Tani 族，出征之前，杀犬以祭。又同区的 Daflas 族，在防御工事，如木栅或竹篱上挂狗头，用牲祭后可防敌人侵入^⑥。

① Isikowitz, 1951, p. 204.

② Bernatzik, 1947 V 2, fig. 101.

③ Hutton, 1921b, pp. 71, 246.

④ Hutton, 1921a, p. 204.

⑤ Mills, 1922, pp. 27, 123, 134, 157.

⑥ Fürer-Haimendorf, 1955, pp. 120, 123.

婆罗洲的 Dayak 人，祭谷神时用鸡、猪或狗为三牲，鸡猪肉分食，用狗血施于法术^①。

西里伯岛中部的 Toradjas 人，神屋落成，杀一鸡或一狗于屋脊，使其血顺两屋面而下流^②。

在帝汶岛南的 Rotti 岛人，伐树做棺木，用一犬祭树神，作为酬谢^③。

新几尼亚的西端与澳洲北部之海洋中，有 Leti, Sarmata 等岛，岛上居民每年雨季开始，举行祭太阳，以犬豕作牺牲^④。

又爪哇亦有犬祭，菲列滨的吕宋岛女人，第一次生产沉一母犬以祭^⑤。

（二）东北亚

在日本高山地区，天久不雨，巫师率村人携一黑犬至山溪急流处，至择定地点，系犬于石作为箭垛，用矢石杀犬，当犬血溅流于石，村农放下武器，高声祈求龙神，并激其降雨，清洗血污之地。习俗规定求雨须用黑犬，以其象征黑色雨云，如求晴止雨，则用白犬，并须纯白不能有一斑点^⑥。

亚洲东北的通古斯人，用狗祭其祖先，但近日视狗非良畜，而代以羊^⑦。

黑龙江下游及库页岛上的费雅喀（Gilyaks）举行熊祭时（bear-festivals）杀熊之后，即杀雌雄狗数对以祭熊，使狗灵伴熊

① Ling-Roch, 1896, p. 402.

② Frazer, 1926, V. 2, p. 39.

③ Frazer, 1926, V. 2, p. 36.

④ Frazer, 1926, V. 2, p. 99.

⑤ Thomas, 1955, p. 513.

⑥ Weston, 1896, pp. 162 sq.; Frazer, 1926, pp. 291-292.

⑦ Shirokogoroff, 1935, p. 200.

灵^①。亦杀犬祭其他神灵与祖先^②。

散处在西伯利亚极东的堪察加半岛北部及其以北的 Koryak 人，可算是至本世纪初，尚是盛行犬祭的民族，杀犬之多辄以数十计。Koryak 人分滨海（Maritime）和养驯鹿（Reindeer Koryak）两族，前者行犬祭尤盛。他们杀狗须三人，一人以绳系犬颈，另一人以绳绕犬之后身近后腿处，两人拉紧使犬不能弹动，第三者立在狗左面用长枪突刺狗心。刺前狗不抵抗是为吉兆，刺后狗不立死而扭曲是为凶兆，狗须向右倒下。亦有二人用手握狗，高举空中，一人用枪刺杀。刺不立死，是为神不受殮之兆，故刺狗须有经验与技术。

他们祭天神之狗，多悬在柱上，柱上端削尖，插入狗之下颚，使口鼻向天，身向东方，以祭草（sacrificial grass）做成一圈，绕在犬颈。悬犬之柱，埋入地或雪中近屋处，因 Koryak 是穴居，好似犬柱插在屋顶。亦有仅留犬头，犬身剥皮而弃去。多数祭犬自今秋留至明春剥皮而弃去犬尸。祭海神，祭毕犬即留在海岸，犬头面海。祭圣山或神石，犬置山顶或坡上。过冬至不久，用一犬祭日。出行之前，以一犬祭神，洒血于地，祝神保佑。祭恶灵（kalan, evil spirits）用犬，祭后犬留在地上，犬头向西。又祭恶灵，祭犬或放在当路。人病用犬祭神，不愈则再祭。祭村落的保护神，犬即悬在神柱上^③。

在西伯利亚东北 Kolyma 河流域的 Yakaghir 人，祭礼用的牺牲，现在虽有驯鹿与犬两种，但在传说和神话之中只有犬而无驯鹿，可见驯鹿是后来传人的。古代传说祭麋神用一少女、二犬，雌雄各一，三者均缢杀。又一传说两族战争，讲和时用二

① Sternberg, 1905, pp. 260 - 274.

② Schrenck, 1887, pp. 765 - 766. p. 200.

③ Jochelson, 1905, pp. 90 - 98.

犬祭日，求神不再使族人流血，二犬均饰戴耳环，此与 Koryak 人以一块白布缝缀在祭犬耳上的习俗相似。萨蛮死后祭用犬甚多，每一亲戚须献一犬。祭地神用犬，牲头向南，因神在南方。祭日及其他善神，所用祭犬悬挂时面向东，正对日出的方向。用犬祭恶灵，使其远离人居，祭犬埋在地下，犬头向日落的西方，那里是恶灵所居，可通下界阴间^①。

住在亚洲极东北角的 Chukchee 人，祭祀只用犬作牺牲^②，滨海 Chukchee 人祭海时，女人带了祭品，男人向海手持兵器耀武扬威，并祝告渔获丰富，在海有浮冰时行船平安，于是杀一犬以祭海神。祭新月亦用犬，如插图 6 所示。



图 6 Chukchee 人杀犬祭月

① Jochelson, 1926, pp. 215~216.

② Czaplicka, 1914, p. 292.

(三) 北美洲

北美 Huron 印第安人，如夜梦为其世仇 Iroquois 人活捉烧死，明日须用一犬祭战神，求神以犬作其替身，然后杀而烤食之^①。

美国东北部的 Iroquois 印第安人，每届新年节举行白犬祭，祭期三日，第一日村中各户灭熄炉火，乘风扬灰，以打火石燃起新火。第二日有着奇装异服之人，巡行各村，收集居民罪行。最后一日的早晨，用白犬二，饰以红彩、贝珠带、鸟羽、彩带，牵出后不久，小心绞死，不使流血并不伤骨骼，然后挂在梯上。举火继之以高声叫喊，半小时后，抬犬入一屋，代人民消灾祛祸，后再将犬尸放在屋外木堆上烧化成灰。以烧一犬之木灰，携至村中洒在每家的门口^②。

俄亥俄州的 Seneca 人，祭大神 (Great Spirit) 用犬，择白犬雌雄一对，毛色最好纯白，如一只略有斑点，另一只亦须人工加色，配成一样。两狗以绳勒毙，但须不损及骨毛，然后挂在一十字架上的两端。两犬均饰以文彩，鼻上与近眼处饰以红色彩带各一道；颈上绕以白带，带上并有花球；右耳下藏有一白带，或作为符篆；前后腿的膝盖及近脚处均围以彩带，红白相间；狗身亦绕以盛饰。在十字架旁置有干木柴一堆。清晨日上树梢，印第安人来集，成一半圆，两翼接近木堆。一善猎者代作高级巫师，来至十字架前，身着法衣，貌甚严肃，示一暗号，两少年酋长出来至架前，各取下一犬，托以两臂，献予善猎者，他接受时甚为虔敬，来至火前，郑重的先后置两犬于火上而退。乃开始他的祝辞，状甚虔信。声调可以听到，有似歌唱。辞至一段落小休时，则向左手所携的白布包中，取出干的

① Frazer, 1926, V. 1, pp. 172-173.

② Beauchamp, 1885, p. 237; Morgan, 1851, p. 210.

香草一把掷入火中，用作焚香。在场听众目多下视，庄严肃静，立而恭听。至犬已火化，香亦烧完，仪式乃完成。他们相信，行此犬祭，可息神怒。然后来至集会所举行宴饮歌舞。……在跳舞完毕，有一青年，戴假面具，头有两角，手足用防火物保护，取燎犬的火炭与热灰，跑入会所，向各处扬灰掷炭，自己几在火花中，室内青年乱跑躲避。此扬灰仪式过后，再继续宴饮作乐^①。

衣阿华州的 Iowa 人和内布拉斯加州的 Sac 人亦有犬祭，犬的颈部系绳吊在树上，或挂在竿上^②。

堪萨斯州的 Kansas 印第安人在出战之前，在主将之家举行吃狗宴，因为狗奋不顾身卫护其主，吃了狗肉就可得其勇气^③。

达科他州 Dakotas 人的勇士须吃狗肝，杀狗取肝，切成小条，悬在竿上，蹈舞时以口衔食，不准用手取。又 Dakotas 人吃狗以后，剩余的狗骨等物，必须埋在地下^④。

加拿大太平洋岸的 Queen Charlotte 岛的 Haida 人，信奉吃狗教，他们割或撕狗肉成块，吃若干块狗肉，对于所吃之狗，有宗教上的意义或热忱。在英属哥伦比亚的 Tsimshian 人，有时咬撕一犬，以代吃人。Nootka 人，戴有牙面具咬撕犬成块而食之^⑤。

北美极北的 Eskimo 人割活狗之尾，使鲜血洒在地上，以祭祸人的鬼灵^⑥。绿州（Greenland）的爱斯基摩人，埋小孩以一狗头陪葬，如此可使聪明的犬，引无知幼孩上路到达极乐世界。

① Mead, 1954, pp. 478 - 482

② Dorsey, 1889, p. 426.

③ Frazer, 1925, V, 2, p. 145

④ Frazer, 1925, V, 2, pp. 145, 256.

⑤ Frazer, 1925, V, pp. 19 - 21.

⑥ Turner, 1889, p. 196.

在绿洲的西北 Smith Sound 的爱斯基摩男人死，以其生前所爱之犬，缢死并配以拖橇用具，用以殉葬；如死者为女性，仅杀犬以殉。白令海峡中 Diomedé 岛的爱斯基摩亦杀死者的爱犬陪葬。在白令海中 St. Lawrence 岛的爱斯基摩，举行迎神仪式时，杀一小黑犬投入海中以祭^①。

（四）南美洲

在本节中先兼述中美洲，古代 Maya 人新年行犬祭，至五月种植 cacao 时，亦用犬牲祭神。Honduras 人在战前亦先行犬祭^②。又据 Termer 氏本年发表的论文谓马耶（Maya）文化的后期，世称 Yucantan-Maya 期，祝丰获祭与战士祭仪均用犬祭，有时牺牲用犬外，并用火鸡为共牲。在每年年初祭包谷神，用犬牲代人，祭时年老妇女举行跳舞，手持泥狗，狗背有一小碗，碗中盛包谷或包谷饭。再杀身覆黑衣的一牝犬以祭。求雨以数犬盛饰，抬至庙中，剖胸取心有如人祭。又 Tzapotek 人在山顶或坛台祭献犬牲常用火鸡为共牲。战士用犬祭时，以箭射犬，剖取心脏，狗心烧去后吃狗肉，以狗血涂神偶。墨西哥的中部和南相信狗能引死去的主人，在阴间渡过大溪，故用箭射死狗而殉葬^③。

至在南美洲的印第安人，以犬殉葬者甚多，犬祭很少；印加（Inca）的 Huanca 人用犬代骆马（llamas）作牺牲，并吃狗肉，故 Huancas 又名 Alqo-Mikhoq，义即吃狗肉者^④。又插图 7 为秘鲁 Nazca 地方发见的陶偶，为一印第安人家庭，父母子女五

① Weyer, 1932, p. 102.

② Bancroft, 1876, pp. 692, 703, 723.

③ Termer, 1957, pp. 27 ~ 31.

④ Rowe, 1946, p. 219.

人及四狗，在走快步，父亲左手另挟一狗，似去一地举行犬祭^①。



图7 秘鲁 Nazca 方发见的将行犬祭的陶偶

(五) 太平洋

太平洋中的岛屿分成多岛 (Polynesia)、小岛 (Micronesia)、黑岛 (Melanesia) 三区，犬祭的分布，以多岛区较多，黑岛区已很少，小岛区原无家畜，犬至近代始输入^②。

北太平洋中的夏威夷人，富有或有名之人，忽而亡死，则信为被人以魔术而致死，常行 kuni 祭，以找寻谋害者。祭用鸡犬甚多，祭法先由二人剖开死者之体取肝，将肝切成小块，塞入鸡与犬的尸体内，用作符箓以找罪人。再将鸡犬投入火中，同时巫师高叫：“此地到了巫师，找寻谋害死者之人”。举行 kuni 祭所杀鸡犬之数甚多，普通人用犬四十，鸡数加倍；如系贵

① Turner, 1957, p. 16.

② Krieger, 1943, p. 20.

族则犬数为四百，鸡则多不胜数。

治病时巫师行求宥祭（*pu-limu fire*），先烧火，烤一鸡以祭 *anmakua* 神，再烤两犬，一犬携至男人会所，男子集合与病人同吃狗肉，同时祭药神；又一犬放在普通卧室由女子吃狗肉同时祭女药神。此后又行海贝火（*pipipi fire*）祭，亦用一鸡二犬，与前相仿。

召亡人或关亡祭（*necromancy*），牺牲用一白犬和一白鸡，又酋长造庙屋，祭用猪狗作牺牲。

夏威夷人的家畜有鸡、犬、豕三种，尤重视犬，例如一人之妻被人诱拐，献国王一犬，王应负责追回其妻，女人的丈夫有外遇，亦可诉诸于王，以一犬为献。祭祀中所用牺牲，犬为首要，次为鸡，再次为豕^①。

在中玻利尼西亚（*Central Polynesia*）的社会群岛（*Society Islands*），若干祭仪用猪狗为牺牲，并取出猪狗的内脏投入火中。马基萨斯（*Marquesas*）群岛人相信，新死之人，祭以犬豕，以畜头置近棺材，可以使潜伏的恶灵注意祭品，人魂能乘机而去不受伤害^②。又大溪地（*Tahiti*）岛举行人祭时，以猪狗为共牲^③。

南太平洋中的新西兰岛人，举行人祭时，在奴隶中或他处得不到人作牺牲，可用狗代人。祭后，以狗心串在铁针上烧烤，巫师食之^④。

美拉尼西亚祭祀的牺牲主要为猪，狗已退居次要地位。在沙罗门（*Solomons*）群岛中的 *Sá'a* 岛人，举行退鬼祭（*toto*

① Malo, 1951, pp. 58, 101~103, 108, 113.

② Handy, 1927, pp. 186, 196.

③ Weckler, 1943, p. 38, Pl. II.

④ Buck, 1952, p. 485.

akalo) 用猪或狗, 用牲之法, 剖取内脏以祭, 而后投之海中, 或弃置树下任其腐败。祭家鬼 (toto epa hanua) 杀猪或狗, 烧熟而祭, 祭毕祭者分食, 女人除外^①。美拉尼西亚, 祭鬼燎牲 (burnt offerings) 有时亦燎犬。人如生病, 或谢过, 最好用犬牙作祭品, 供献在神坛之上^②。

八 全太平洋区犬祭文化的源流

所谓全太平洋文化区, 包括六个地区: (1) 中国海洋文化区域, (2) 东北亚, (3) 东南亚 (又包括中南半岛区与印度尼西亚区), (4) 大洋洲 (Oceania, 包括玻利尼西亚区, 米克罗尼西亚区及美拉尼西亚区), (5) 北美洲, (6) 南美洲。根据本文所搜到犬祭的材料而言, 在整个的太平洋文化区中, 当以古代中国海洋文化区域为犬祭文化的典型地区, 如依据近代民族学上资料而论, 当首推东北亚, 其次则北美洲。再次为太平洋北部, 更次之则为东南亚, 美拉尼西亚及南美洲。从犬祭的地理分布看来, 这一文化特质的区域, 偏在北太平洋区, 而其源地不在古代中国即在东亚, 向东陆行经白令海峡而至美洲, 水行则乘柁筏^③ 或方舟散布于太平洋岛屿。对于太平洋区犬祭文化的源流问题, Jochelson 氏曾说: 在北美落矶山之东的 Iroquois 和 Sioux 印第安人虽有犬祭, 然东北亚的 Koryak 人的犬祭是亚洲型的, 似无美洲的亲缘 (American affiliation), 氏言早在五十年前, 又不知中国古代的犬祭, 有此假设, 未可厚非。作者现拟以本文所收的中国犬祭的材料为经, 其他太平洋区的犬祭为纬,

① Codrington, 1891, pp. 137-138; Ivens, 1927, pp. 248-249.

② Ivens, 1927 p. 415.

③ Lang, 1956 pp. 49-52.

对于犬祭源流问题，试作进一步的探讨。兹从犬祭文化特质的祭祀的对象，用牲的方法，择犬的毛色，犬牲的装饰四方面来叙述：

(1) 祭祀 中国古代用犬作牲牺，以祭祀袞襮，大祭祀，小祭祀，祭宗庙，祀圣师多用犬牲，袞除不祥如人身，住屋，道路等祭，亦多用之，可说犬在六畜之中，用于祭祀者最多，兹择其主要者，略作比较的叙述。

①天神 卜辞（7）癸于东五犬，（8）癸于东圉犬，（9）帝于东埋黑犬，“东”或是天神，Koryak人以狗祀天神（Supreme Being，或称 The-One-on-High）向东面朝日出方。Iroquois 和 Siouans 以白犬祀大神（Great Spirit）。

②祭日 卜辞（6）癸于东母，犬三，东母前释为日。Koryak人冬至过后不久，以一狗祭日神。Leti 岛人，每年雨季开始，用犬祭太阳。

③祭风 卜辞（4）帝于史风，二犬，陈释史风，即《周礼·大宗伯》的“以樛燎祀颺师”的风神，卜辞（1）孚风田九犬，（2）孚风北田犬，（3）其孚风三犬，此三辞的“风”可有天风或蛊风两种解释：如《淮南毕万术》所记的“黑犬皮毛烧之，止天风”；又《易蛊象》云：“山下有风，蛊也”。郑众注《大宗伯》云：“若今时磔狗，祭以止风”；《封禅书》云：“磔狗邑四门，以御蛊菑”。Koryak 当道磔狗，以祭恶灵；泰雅族人，杀狗于路，以御时疫的传入，均属于后者。

④求雨 《春秋繁露》载以黑犬求雨，今日本人求雨亦用黑犬，越南人沉犬于溪以求雨。

⑤祀祖 《礼记》：“凡祭宗庙之礼，犬曰羹献”，“以犬尝麻，以犬尝稻，先荐寝庙”。通古斯人与费雅喀人今尚用犬祭其祖先。人死祭用狗之例甚多。

⑥袞襮 殴逐疫病恶气不祥，“轂道”之轂，“袞除”之袞，

字皆从犬，太平洋区各地，以犬祭疫，殴鬼，所谓祭恶灵（evil spirit）之例前举甚多，不再列举。

（2）用牲 中国古代在甲骨文中犬祭用牲之法有：𤝵、𤝶、燎、埋、圉五种；《周礼·犬人》所记有六：仗、瘞、几、刳、沈、辜；据前所考，甲骨文之𤝵为血祭，或近于刳，埋即瘞，圉犬其法不明，仅余燎与𤝶二法，故中国古代用犬牲之法已知者有八：

①燎 前文所录卜辞（7）燎于东五犬及（10）燎五犬，燎为犬祭最古用牲之法，已不见于《周礼》，《淮南毕万术》虽有“黑犬皮毛烧之，止天风”，已非烧牺牲。北美 Iroquois 与 Senecas 人举行白犬祭，夏威夷的 Kuni 祭，沙罗门群岛的 Sa'a 岛祀神燎祭（burnt-offerings），至近代尚是燎犬牺牲。

②𤝶 卜辞（1）𤝶九犬，（2）北𤝶犬，如据徐亮之氏的解释，𤝶为文献之磔，李巡曰：“以牲头，蹄及皮破之以祭，故曰磔”，《孙炎》曰：“披磔其牲”。磔须割裂牲的肢体，最好的例是加拿大的 Haida 人，割或撕狗牲成块。

③伏 伏谓伏犬，辘道之祭，即祭道路之神，今 Koryak 之人出行之前，以一犬祭神。

④瘞 卜辞（9）埋黑犬，又（10）葬三犬，Yukaghir 今用犬祭恶灵，犬牲埋在地下。

⑤几 几即刳，杀牲取血以祭，或用于法术。Koryak 人祭天神以狗血洒地。爱斯基摩人割活狗尾，血洒在地祭恶灵。Dayak 用狗血施于法术。

⑥衅 衅礼，杀牲取血，以涂器具门户之上，西里伯岛的 Toradjas 人，神屋落成以狗血衅屋。衅或珥为以牲头祭，如云南卡瓦以黄狗头祭木鼓，又以鸡血衅鼓。

⑦沈 沈牲于水，如南安人求雨投犬于溪中，St. Lawrence 岛的爱斯基摩人，杀黑犬沉海。

⑧辜 鬲辜，鬲牲胸也，辜牲体也。社会岛人取狗内脏，投入火中；新西兰岛的毛里人剖取狗心，巫师烤食；Sa'a岛亦取出狗之内脏，投之于海；均须先劈牲胸，再析其体。

(3) 犬色 中国古代祭祀用牲重毛色，《周礼·牧人》云：

牧人掌牧六牲，而阜蕃其物，以共祭祀之牲牷。凡阳祀，用騂牲而毛之，阴祀，用黝牲毛之，望祀，各以其方之色牲毛之。凡时祀之牲，必用牲物。凡外祭毁事，用龙可也。

所谓六牲注云：牛马羊豕犬鸡，犬亦在其中；騂牲毛之谓赤色（或白色）纯毛，黝牲毛之谓黑色纯毛，方之色牲毛之谓方色纯毛，龙是杂色。卜辞（9）埋黑犬，《中次五经》，祀神用黑犬，求雨用黑犬，祭风以黑犬；《南次三经》祀用白犬，正月血题门户杀白犬，辽俗八月八日屠白犬以瘞之。在太平洋其他区域，日本求雨亦用黑犬，爱斯基摩迎神祭以黑犬沉海，夏威夷人召亡人祭须用白犬，北美 Troquois 的白犬祭有名于世，Senecas 人选纯白之祭犬，不惜重金以求。

(4) 饰犬 犬牲在中国古代未明言装饰，《周礼·犬人》云：“相犬牵犬”，《礼记·少仪》则云：“犬则执绋”。但《周礼·夏官·小子》云：

小子掌祭祀，羞羊肆羊骹稷肉豆，而掌珥于社稷，祈于五祀。凡沈辜侯禴，饰其牲。^①

① 《十三经注疏·周礼·夏官·小子》：“羞羊肆羊骹稷肉豆”作“羞羊肆羊骹肉豆”。中华书局，842页，1982。——本丛书编者注

又《羊人》云：

羊人掌羊牲，凡祭祀饰羔。

又庄子曰：“吾岂能被文绣，而为宗庙之牺牲乎？”《山海经·中次四经》云：

其祠之毛，用一白鸡，祈而不糈，以彩衣之。郭注：
以彩饰鸡。

上文中的“饰其牲”，“饰羔”，“以彩饰鸡”可见古代有饰牲之事。饰犬牲虽未见载籍，然刍狗的文饰，《庄子》谓“巾以文绣”，《淮南子》云：“绢以绮绣，缠以朱丝”，这必模仿饰犬牲而来。近代东北亚的 Koryak 人和 Yukaghir 人，均饰祭犬，北美 Senecas 人行白犬祭时，以朱丝，彩带，贝珠，花球等物盛饰犬之全身。此一饰犬的资料，在研究大祭文化上，弥足珍贵。

以上从犬祭文化的四方面去探究，太平洋其他地区的犬祭，与中国古代犬祭有许多类似之点（similarities），而同区各地类似的文化特质，似不能说他们无亲缘（affiliation）关系，更不能说多是偶然的类似。例如北美印第安人新年的白犬祭，所祀为大神，用牲是燎犬，牲色须纯白，饰牲以朱丝白带，无一不与中国古代犬祭类似。北美与中国相距虽远，然今之研究文化史者，仅注意到空间，而忽略了时间，时间愈久，空间愈远，所以同一文化在两地的平面分布，就成为源远流长了！

综上的研究，可见中国犬祭的分布，自古迄今多在海洋文化区，中国在殷周时代，虽已六牲并用，《周礼·小宗伯》云：

毛六牲，辨其名物，而颁之于五官，使共奉之。郑司农云：司徒主牛，宗伯主鸡，司马主马及羊，司寇主犬，司空主豕。

但司祭祀用牲的牛人，鸡人，羊人，犬人的职掌，其中犬人尚很重要，仅用羊牲与犬牲相若。殷周之时，中国大陆文化自西而东，秦汉以后，再由北而南，牛羊渐代犬牲，及至近世内地已罕见犬祭，“礼失而求诸野”，至今仅在海洋文化区中的边疆民族尚有保存犬祭文化者。在东南亚祭祀主要用牲为鸡犬豕，犬祭尚多，较大祭祀有用水牛。东北亚迄近世为犬祭的典型区域，但亦渐用驯鹿代犬。太平洋中除米克罗尼西亚无家畜外，美拉尼西亚和玻利尼西亚的家畜，几为犬豕鸡的天下。后者之中，仅新西兰无猪鸡，复活日岛（Easter Island）无猪狗^①。祭用犬牲后者较前者为多。南北美洲的家畜较少，主要的为狗、骆马与驼羊。其次墨西哥的火鸡及秘鲁之猪^②。北美祭用犬牲较多，南美祭祀则多数用骆马。故犬豕鸡者实为太平洋文化区的主要家畜，三者除食用外，不仅用于祭祀，且以之占卜。其中又以犬成家畜为最早，功用亦最多，用作牺牲也最古。但犬祭在中国历史开始以来，即受西来大陆文化的影响而渐代以牛羊，太平洋其他地区，则因近世西洋文化传入，牺牲用豕已多于用犬。这一太平洋区的犬祭的古文化特征，在不久将来，恐将完全消失了！

（原载《民族学研究所集刊》第3期，1957）

① Linton, 1926, p. 30~31.

② Wissler, 1922, p. 30.

参考书目

(1) 中 文

清王先谦 后汉书集解 艺文本。

明孔贞丛 重修阙里志明刊本。

石璋如 小屯 C 区的墓葬群 历史语言研究所集刊, 第二十三本, 下册, 民国四十一年, 台北, 1952。

石璋如 小屯殷代的建筑遗迹 历史语言研究所集刊, 第二十六本, 民国四十四年, 台北, 1955。

唐李綽 尚书故实 丛书集成本。

李济 历史圈外 大陆杂志, 第一卷, 第八期, 台北, 1950。

李灿霖 磨些象形文字字典, 李庄, 1944。

宋杜道坚 文子钻义, 丛书集成本。

林衡立 北势八社之犬祭 台湾风土, 第一六四期, 台北, 1954。

宋邵若愚 道德真经直解 道藏本。

清周寿昌 后汉书注补正 丛书集成本。

宋范成大 揽辔录丛 书集成本。

凌纯声 畚民图腾文化的研究 历史语言研究所集刊, 第十六本, 南京, 1947。

古代闽越人与台湾土著族 学术季刊, 第一卷, 第二期, 台北, 1951。

云南卡瓦族与台湾高山族的猎头祭、考古人类学刊, 第二期, 台北, 1953。

中国古代海洋文化与亚洲地中海 海外月刊, 第三卷, 第

十期，台北，1954。

台湾的航海帆筏及其起源，中央研究院民族学研究所集刊，第一期，台北，1956。

徐松石 粤江流域人民史，上海，1941。

徐亮之 中国史前史话，香港，1954。

晋郭璞 尔雅注 丛书集成本。

晋郭璞 穆天子传注 丛书集成本。

清郭庆藩 庄子集解 诸子集成本。

晋常璩 华阳国志

清项维贞 燕台笔录 丛书集成本。

陈梦家 古文字中的商周祭祀，燕京学报，第十九期，1963。

商代的神话与巫术，燕京学报，第二十期，1936。

童怡 杀犬祭魁 中央日报副刊，台北，1957。

犬祭 中央日报副刊，台北，1957。

汉赵晔 吴越春秋

汉刘安 淮南万毕术 丛书集成本。

淮南子 诸子集成本。

清檀萃 滇海虞衡志。

明薛蕙 老子集解 丛书集成本。

(II) 西 文

Foreign Literatures

ANDERSSON, J. G. 1934: *Children of the yellow Earth*, London.

BEAUCHAMP, W. M. 1885: The Iroquois White Dog Feast, *American Antiquarian*, Vol. 7.

BEAUCLAIR, I. 1956: "Culture traits of non-Chinese tribes in Kweichow Province, South West China", *Zeitschrift für chinesische Kultur und Wis-*

senschaft, V. 5, N. 1, Basel.

BERNATZIK, H. A. 1947: *Akka und Meau*, 2 Vols., Innsbruck.

BOGORAS, W. 1909: "The Chukchee, Memoir of the American Museum of Natural History", Vol. VII, Leiden.

BRANCROFT, H. H. 1876: *The Native Races of the Pacific States of North America*, San Francisco.

BREUIL, H. 1949: *Beyond the Bounds of History*, London.

BUCK, P. 1952: *The Coming of the Maori*, Wellington.

CADIERE, LE R. P. 1901: Croyances et dictons populaires de la Vallée du Nguon, Province de Quang-binh (Annam), Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient.

CHENG, T. K. 1957: "The Origin and Development of Shang Culture", *Asia Mayor*, vol. 4, Pt. 1.

CODRINGTON, R. H. 1891: *The Melanesians, Anthropology and Folk-lore*, Oxford.

COLE, F. C. 1945: *The People of Malaysia*, New York.

CZAPLICKA, M. A. 1914: *Aboriginal Siberia*, Oxford.

DORSEY, J. O. 1889: *A study of Siouan Cults, Eleventh Annual Report of Bureau of Ethnology*, Washington.

ERKES, E. 1932: "Strohhund und Regendrache," *Artibus Asiae* 1930~1932.

FRAZER, J. G. 1925: "Spirits of the Corn and of the Wild", 2 Vols., London.

1926: *The Magic Art*, London.

FURER-HAIMENDORF, C. 1955: *Himalayan Barbary*, London.

GRAHAM, D. C. 1954: *Songs and Stories of the Ch'uan Miao*, Washington.

HANDY, E. S. C. 1927: "Polynesian religion", *B. P. Bishop Museum Bulletin*, 34, Honolulu.

HASSE, G. 1951: Le Chien Tarasque, le Chien Chihuahua et le Cult so-

laire; les sacrifices des Chiens au Mexique, en Chine, en Europe, Bull. Soc. Royale Belge d' Anthropologie et de préhistoire, Tomes 50/51. Bruxelles.

HUTTON, J. H. 1921a: *The Angami Nagas*, London.

1921b: *The Sema Nagas*, London.

IVENS, W. G. 1927: *Melanesians of the South-east Solomon Islands*, London.

IZIKAWITZ, K. G. 1951: *Lamet, Hill Peasants in French Indochina*, Goteborg.

JOCHELSON, W. 1905: "The Koryak, the Jesup North Pacific expedition", Vol. VI, Leiden.

1926: "The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus, the Jesup North Pacific expedition" Vol. IX, Leiden.

KRIEGER, H. W. 1943: *Island Peoples of Western Pacific: Micronesia and Melanesia*, Washington.

LING-ROTH, H. 1896: *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, London.

LING, S. S. 1956: "Formosan Sea-going raft and its origin in Ancient China", *Bulletin of the Institute of Ethnology*; Academia Sinica; No. 1.

LINTON, R. 1926: *Ethnology of Polynesia and Micronesia*, Chicago.

MALO, D. 1951: "Hawaian Antiquity" B. F. Bishop Museum Special Publication, No. 2. Honolulu.

MEAD, M. 1954: *Primitive Heritage: Samuel Crowell, the Dog Sacrifice of the Senecas*, pp. 478 ~ 482, London.

MORGAN, L. H. 1851: *League of the Iroquois*, Rochester.

PERROT, N. 1861: *Les Mœurs des sauvages de l' Amérique septentrionale*, Paris.

ROWE, J. H. 1946: "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest", *Handbook of South American Indians* Volume 2, Washington.

SCHRENCK, L. V. 1887: *Reisen und Forschungen im Amur-Lande*, Band III, Die Volker des Amur-Landes St. Petersburg.

SHIROKOGOROFF, S. M. 1935: *Psychomental Complex of the Tungus*, London.

STERNBERG, L. 1905: "Die Religion der Giljaken", *Archiv für Religionswissenschaft*, V. 8.

TERMER, F. 1957: "Der Hund bei den Kulturvölkern Altamenkas", *Zeitschrift für Ethnologie*, Band 82, Haft 1.

THOMAS, N. W. 1955: *Animals*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, V. 1, pp. 483~535, London.

TURNER, L. M. 1889: "Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory", *Eleventh Annual Report of the Bureau of Ethnology*, Washington.

WECKLER, J. E. 1943: *Polynesians, Explorers of the Pacific*, Washington.

WESTON, W. 1896: *Mountaineering and Exploration in the Japanese Alps*. London.

WEYER, E. M. 1932: *The Eskimos, their Environment and folkways*, New Haven.

WISSLER, C. 1922: *The American Indian*. New York.

ZDANSKY, O. 1928: "Die Säugetiere der Quartär-fauna von Chou K'ou Tien", *Palaeontologia Sinica*, Ser. C Vol. 5, pp. 27~30.

李 卉

说蛊毒与巫术

李卉（1932～ ），女，广东人。中央研究院民族学研究所研究员。代表作有《中国古代的收继婚》、《台湾及东南亚的同胞配偶型洪水传说》等。

中国人对于蛊似乎有一种迷信，这从一般的解释就可以看出来。《辞源》“蛊”字条说“蛊”有四解：“（1）毒害人之物也。《左传》：皿虫为蛊，疾如蛊。参看蛊毒条。（2）谷皮也。《尔雅》：糠，谓之蛊。又谷之飞亦曰蛊，见《左传》。谓谷中虫也。（3）事也。《易》：干父之蛊。谓复前人已坏之绪也……。 （4）惑也。《左传》：楚令尹子元欲蛊文夫人”。又“蛊毒”条：“《左传》疏：以毒药药人，令不自知者，谓之蛊毒”。

一般人心目中的“蛊”，与民族学家有兴趣传道的“蛊”，都是第一义，亦即蛊毒之蛊；其它的几种意义，暂且不去管。中国西南的苗族（广义的），最以蛊术著称。据晋以后的笔记与野史所录，以及近人对西南民族的传说，蛊是一种黑巫术，是妇女的专长。蛊的制法是把许多种虫子放在一个容器里，让它们互相残杀，最后所余的最强者，即成为蛊，把蛊下在食物中，可以害人。害人不必当时，毒发可在数月或数年之后。苗妇常

用此术来保证汉人男子的忠诚爱情。汉人男子娶了苗女后，倘回家探亲之类，苗女便暗中下蛊。倘若如期归来，则有解药可下；不然，则毒发身死，为负心者之戒。这种说法只是许多说法之一，但是最为人所传道的一种。

故事虽然有趣，却难令人相信。我们只知道有定时的炸弹，却很难想象如何制作定时的毒药，其发作能在数年之后，且能遥遥控制，像“自导飞弹”那样。据说西洋有包裹毒药在药丸里的诡术，吞服之后，要等外面的药在胃里融解了以后才能发生效力。中国西南苗人，科学尚未如此昌明，何况蛊毒之发作还在数月数年之后。总而言之，我们只能相信：放蛊的故事终不过是传说、神话而已。

但这种神话流传数千年，至今不衰，似乎不是捕风捉影之谈^①。最好的解释，自然是亲身到西南苗族中去，详细调查一番它的现况与真相。这一办法不能作到以前，我们也不妨根据古今的文献，作一些“理性化”的推测与解释。作者想提出的解释可以归纳为下面的两条：

第一，蛊在中国“古已有之”。原义是指人身体（尤其腹内）的寄生虫，如蛔、蛲、钩、绦虫之类。古人未有“寄生虫学”（Parasitology），对其来源有诸种解释，其一即猜测与巫术有关，但中国的医书已有比较客观的描述与解释。

第二，秦汉以后，中国文化版图大展，与西南民族的往来接触增多。西南民族盛行巫术，又有以毒蛊制炼毒药的技术。汉人在苗疆染寄生虫症者，或有推测与巫术有关的，便宣扬传说而衍为放蛊神话的现在形式。

① 例如吴泽霖、陈国钧等著：《贵州苗夷社会研究》，贵阳，交通书局，民国三十一年，第249～258页。凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，国立中央研究院历史语言研究所单刊本甲种之十八，第198～201页，1947。

下文想根据少数初步搜集的材料，对这一问题作一个粗浅的讨论。

一 蛊，腹中虫也

中国古代对蛊之最早的记载，似见于《左传》昭公元年：

晋侯求医于秦，秦伯使医和视之，曰疾不可为也，是谓近女室，疾如蛊……赵孟曰：何谓蛊？对曰：淫溺惑乱之所生也，于文，皿虫为蛊，谷之飞亦为蛊，在《周易》，女惑男，风落山，谓之蛊。

晋侯得的是什么病，我们不知其详，大约可推测是与男女之私有关。《素问·玉机真藏论》言：“脾传之肾，病名曰疝瘕，少腹冤热而痛，出白，一名曰蛊”。大致都是古来所谓肾疾，与泌尿生殖系统有关。值得注意的是，《左传》上说其疾“如”蛊。因而蛊之本义也许指的是另一种病患。从“于文，皿虫为蛊，谷之飞亦为蛊”这一引申，我们可以看出那真正的“蛊”疾似与虫子有关。《说文解字》解蛊字云：“蛊，腹中虫也”。蛊字从虫从皿；《说文》：“皿，饮食之用器也^①，象形，与豆同义”。造字的人也许想借此指出：“蛊从口人”的道理罢。

在中国寄生虫病甚多，学医的人都耳熟能详^②。古代的公共卫生，可想还不如今，寄生虫病之盛行，也是想当然的事。古

① “皿，饮食之用器也”应为“皿，饭食之用器也”。许慎《说文解字》，第104页上栏，中华书局，1979。——本书编者注

② 参看：David L. Belding 1936. Textbook of Clinical Parasitology (New York, D. Appleton-Century) 之第二表第6~7页之各种寄生虫之地理分布。

人虽请求格物致知，名实之分，常常颇不严密，发现了便中有虫，不会给它们什么科学的名字，或称之为毒虫，或依形状引申称之为蛇、蚕、蜈蚣之属，正是理所当然。《山海经·南山经》讲雒山，首先提到个“招摇之山”，其地：

丽麇之水出焉，而西流注于海。其中有育沛，佩之无瘕疾。

郭璞注：“瘕，虫病也”。郝疏引《列仙传》：“河间王病瘕，下蛇十余头”。可见先秦的记载不乏寄生虫病的病案，而河间王所“下”的蛇，多半就是我们熟知的绦虫一类。便中之虫，亦即腹中之虫，也就是“蛊”。蛊从口入，所以从虫而从皿。

古代不但有寄生虫病，可能患其病者甚多，后果严重。古人未知讲求卫生，却只藉祭祀，祈天禳灾。《周礼·秋官》有个庶氏，专门“掌除毒蛊”。《史记·秦本纪》“德公二年初伏，以狗御蛊”。初伏在阴历六月，暑热之期，正是寄生虫甚易传染的季节；《正义》云：“蛊者热毒恶气为伤害人，故磔狗以御之”。可见先秦以及秦汉之际，蛊被认为一种恶毒之气（evil spirit）所造成，可以仪式消除之。照《汉书》记载，武帝元光五年“秋七月大风拔木，乙巳皇后陈氏废，捕为巫蛊者皆梟首”。可见蛊在当时已经被人与黑巫术联系了起来。但在没有更详细的材料以前，我们只能说到这一步：秦汉以前已有蛊疾，为毒恶之气，或与巫术害人有关。“西南式”的神话，在早期的记载中尚未出现。《周礼》郑注关于庶氏条只说到“毒蛊，虫物而病害人者”。含糊的程度，或正表示当时对此种“虫物”并不知其详细。到了孙诒让的《正义》，则引经据典，追溯了一个来龙去脉：

《说文》虫部云：蛊，腹中虫也。《一切经音义》引声

类云：蛊，虫物病害人也。巢氏《诸病源候总论》云：凡蛊毒有数种，皆是变惑之气，人有故造伏之，多取虫蛇之类，以器皿盛贮，任其自相啖食，唯有一物独在者，即谓之蛊，便能变惑，随逐酒食，为人患祸……。案据此经注则秦汉以前已有造蛊害人者，故设官除之也。

孙诒让的最后一句结论，理由并不充足。《周礼》明言设官所除者为毒蛊，而非造蛊之人。据现有的史料，我们也只能说中国古代有蛊，或认为与巫有关而已。至于造蛊的程序与蛊的本事那一套传说，多半是秦汉以后，中原与西南交往频仍以后的事。

西南地湿，多瘴气，人所皆知。瘴气以疟疾为主，也是大家公认的。但西南也多蛊。清闵叙《粤述》：

桂林虽无瘴而苦霖雨，自春徂冬，十仅一霁，故地湿而物易腐。……初至者每苦腹胀如蛊，然嚼槟榔乃渐消。

所指“腹胀如蛊”，也许是《千金方》二十一《水肿》第四“蛊胀，但腹满，不肿”之蛊胀，原因很多，但虫病显然为其一。照李调元《南越笔记》的描写：

恩平蚯蚓生恩平水中，屯结，每水一升可得蚯蚓数十许，色黄浊，饮之立蛊。

这水中的蚯蚓未必是寄生虫，饮其水也未必是致蛊之由，但“蛊”显然与蚯蚓之类的虫子有关。汉人在西南患了蛊病，目击了苗人聚虫为毒之举，再加上对于巫术的迷信，便归因蛊病于苗人加害。甚至举一反三，认为中原蛊病也是蛇巫之祟。但远在唐代，已有人替苗人说了句公道话。刘恂《岭表录异》：

岭表山川，盘郁结聚不易疏泄，故多岚雾作瘴，人感之，多病腹胀成蛊。俗传有萃百虫为蛊以毒人。盖湿热之地，毒虫生之，非第岭表之家性惨害也。

但这唐代已有的“俗传”，终于不脛而走，也不是完全没有根据的。第一，西南民族确有“萃百虫”以制毒药之事；第二，西南民族盛行巫术，也不是完全没有用寄生虫卵于饮食中以毒人之举的可能。但这两件事之纠缠在一起，再加许多枝蔓，则离事实益远。

二 西南民族之制造毒药

原始民族狩猎捞鱼，常藉毒药之助。毒之来源，取自植物者多，制自动物者少。东南亚这一区域，毒矢与蘸毒的吹矢尤其流行；但初步考察东南亚大陆的民族志，找到以动物制毒药者寥寥无几。在马来亚半岛尤以吹矢著，但其毒药采自一种叫 ipoh 的植物，偶然有用蛇毒的^①。则其分布既狭，又不是制毒的主要成分。

但中国西南民族使用的毒矢毒弩，其毒药常有用毒虫研制的，这不只在东南亚，在全世界来说也是罕见的例子。清田雯《黔书·药弩》条：

治药者为补龙之种家，谓之补龙药^②，采杂毒物，碎而

① Walter W. Skeat and Charles O. Blagden 1906. "Pagan Races of the Malay Peninsula". New York, Macmillan. Vol. I, p. 265.

② 《文渊阁四库全书》田雯《黔书·药弩》条：“治药者为补龙之种家，谓之补龙药”应为“治药者为补笼之种家，谓之补笼药”。——本丛书编者注

煎之，以为膏，鸡犬妇女及白衣生人皆不得见，凡七日，比成，以药名鞠者合之，涂诸矢，插步叉中悬于火侧，时时温养之，使勿败，然后可以伤人。中者与拔矢者皆立死。

本条所称“毒物”，未明言为动物，但据它书，狝家确以毒矢著，其毒系制自毒虫。所用之虫以蛇为多。元周去非《岭外代答·药箭》条：

溪峒弩箭皆有药，唯南丹为最酷。南丹地产毒虺，其种不一，人乃合集酝酿以成药，以之傅矢，藏之竹筒。矢镞皆重缩。是矢也，度必中而后发，苟中血缕必死，唯其土人自有解药。

明邝露《赤雅·毒矢》条：

射鸱（鸱）捕蛇，以合百草，炼时日，作毒矢，仰射飞走，透肌及骨，百不失一。

用这种毒蛇虫所炼成的毒药又称蛊毒。张心泰《粤游小志》：

又有蛊箭，能射人，触之尤剧。身佩金玉，则不能近。

清陈鼎《黔游记》：

黔省苗蛮种类甚多……诸苗中狝家最恶而险……专制药弩种蛊毒。

蛊毒又有多种，依其所用的毒虫种类而名，诸匡鼎《猺獠传》：

又善为毒矢，为蛊毒，有蛇蛊、蜥蜴蛊、蜣螂蛊、蜈蚣蛊、金蚕蛊，种类不一，持以中人，无不立死。

其制法，据闵叙《粤述》：

蛊药两江獠妇皆能制造，其法以五月五日聚百毒物于一器，听其相会，其独存者，毒之尤也。持以中人，无不立死。故有蛇蛊、蜥蜴蛊、蜣螂蛊、蜈蚣蛊、金蚕蛊，诸类不一，今间有之，惟彼人能解，然亦不令人见也。

根据这些记载，我们知道中国的西南仲獠徭等族，古有合毒虫以炼毒药的技术；至少在獠人中，这又是项女子的行业。这项技术早到何时，我们不敢断定；由于制毒方法与古籍所纪造蛊虫以害人的方法相近^①，也许可以早到汉唐。汉人闻见苗人制毒的技术，想到自古已然，于西南尤烈的蛊疾之害，也许便产生苗人聚毒虫制药以巫惑人的说法，称苗人所制的虫毒为蛊，认为在西南所感染的蛊疾为苗巫放蛊所致。这固然只是一种猜想，却可以解释汉人对于造蛊（以人饮食害人）的方法的说明，及苗人所作毒药之名蛊的由来。下文称寄生虫之病为蛊疾，毒虫所制之药为蛊药，放蛊以害人之传说为巫蛊，以明分辨。

三 中原与西南巫蛊的传说

秦汉以后，汉人自苗疆带来了巫蛊的传说，并用此传说以传释古已有之的蛊疾。晋干宝《搜神记》里已有了下举的记载：

^① 《通志·六书略》蛊条：“造蛊之法，以百虫置皿中俾相啖食，其存者为蛊，故从虫皿也”。

余外妇姊夫蒋士有佣客，得疾下血，医以中蛊，乃密以蓼荷根布席下，不使知。乃狂言曰：食我蛊者乃张小小也，乃呼小小亡云。今世攻蛊，多用蓼荷根，往往验……。

鄱阳赵寿有犬蛊。时陈岑诣寿，忽有大黄犬六七，群出吠岑，后余相伯妇与寿妇食，吐血几死，乃屑桔梗以饮之而愈。蛊有怪物若鬼，其妖形变化，杂类殊种，或为狗豕，或为虫蛇，其人不自知其形状，行之于百姓，所中皆死。

荣阳郡有蛊一家姓廖，累世为蛊，以此致富。后取新妇，不以此语之。遇家人咸出，唯此妇守舍，忽见屋中有大缸，妇试发之，见有大蛇，妇乃作汤灌杀之。及家人归，妇具白其事，举家惊惋。未几，其家疾疫，死亡略尽。

从上面的第二条记载，可见当时中原巫蛊传说并无一定形式，由鄱阳地望或也略可推知此种信仰传来的方向。巫蛊之说在中原亦历久不衰（《隋书》、《宋书》皆纪巫蛊之事），但其传说之“大本营”还是在其起源之地的西南苗疆。此种传说的形式不一，下举数则可为代表。李调元《南越笔记》，“蛊”条：

粤东之估往贛西粵土州之妇人，寡者曰鬼妻，人弗娶也。估欲归，则必与要约，三年返，则其妇下三年之蛊，五年则下五年之蛊，谓之定年药。愆期，则蛊发，膨胀而死；其妇以药解之，辄得无恙。

周去非《岭外代答》，“蛊毒”条：

广西蛊毒有二种，有急杀人者，有慢杀人者。急者顷刻死，慢者半年死。人有不快于己者，则阳散而阴图之，

毒发在半年之后，贼不可得，药不可解，蛊莫惨焉。

乾道庚辰，钦州城东有卖浆者，蓄蛊毒，败而伏辜。云其家造毒，妇人保形披发，夜祭，作糜粥一盘，蝗虫蛱蝶百虫，自屋上来食，遗矢，乃药也。欲知蛊毒之家，入其门上下无纤埃者是矣。今黎峒溪峒人，置酒延客，主必先尝者，示客以不疑也。

邝露《赤雅》，“獐妇行蛊”条：

五月五日，聚诸虫豸之毒者，并置器内，自相吞食，最后独存者曰蛊，有蛇蛊、蜥蜴蛊、蛭螂蛊，视食者久暂，卜死者迟速。蛊成先置食中，味增百倍，归或数日或经年，心腹绞痛而死。……于是任意为之，流毒乡邑，杀人多者，蛊益灵，家益富，恭富昭贺，蛊术公行。

作者初步收集了这类记载，比较了以后，得到不少有趣的结论出来。这项研究的主要收获，是对于传说之横的传布可以与竖的传递用同一方法研究这一点观念上的证实。神话传说的历经时间的变化，已有一定的方法研究^①，即把神话传说分析为单位，再追溯各单位的历史演变，并且察究其变化的原因。神话传说从一民族传到另一民族，从一个人传到另一个人，从一地传到另一地，也要经历或大或小的变化。我们研究在同一个时期之内，或一个很短的时期之内，对一种事物的传说散布以后的种种变化，也可以使用单位分析的方法。巫蛊的传说，从苗

① 如李奔：《东南亚的同胞配偶型洪水传说》，《中国民族学》，第一期，第171—204页，1955；张光直：《中国创世神话的分析与古史研究》，《民族学研究所集刊》，第八册，1960。

疆传到中原，付之野史笔记，其间自然经历不少变化，但下列的几种要素，常常是构成这传说的主要成分。我们且一一加以考察，看有哪些也许有事实的基础，有哪些完全是道听途说之后所添的枝叶。

(1) 巫蛊之巫常为妇人。

曹树翘《滇南杂志》：“云南人家家畜蛊……人家争藏：小儿虑为所食，养蛊者别为密室，命妇人喂之，一见男子便败，盖纯阴所聚也”。周去非《岭外代答》亦云蛊毒为“妇人偶形披发夜祭”而制。李调元《南越笔记》及张心泰《粤游小志》皆记巫蛊为妇女保证赘婿归家如期返回之术，自是妇女的专利。张泓《滇南新语》亦云：“蜀中多蓄蛊，以金蚕为最，……货客入山，不戒，或为夷女所悦，当货毕言归，即私投饮食以食客。女约来期，如约至，乃得解，逾期则蛊作腹裂皮出，如新剥者”。此外各朝载籍亦多云“苗妇”。近人刘锡蕃云^①：

擅蛊术者，诸蛊之中，惟獐妇最多。苗獐妇女亦知之，但比较为少。

巫蛊之巫常为妇人，恐怕即为西南民族的巫师常常是妇人的缘故。巫为女巫，故巫蛊之巫亦为女巫，正是合理不过的推演。

(2) 作蛊之法不一，但蛊皆为虫。

《赤雅》所叙“五月五日聚诸虫豸之毒者，并置器内，自相吞食，最后独存者曰蛊，有蛇蛊、蜥蜴蛊、蜣螂蛊”，作蛊之法，与多数的记载相同。蛊的种类除蛇、蜥蜴、蜣螂以外，又有陆次云《峒溪纤志》所记金蚕蛊与蜈蚣蛊。其中金蚕尤著，檀萃《说蛮》：

^① 刘锡蕃：《岭表纪蛮》，第187页，上海商务印书馆，1934。

独家……畜金蚕蛊为奸。

李时珍《本草纲目》卷四十二蛊部“金蚕”条集解：

按陈藏器云：故锦灰疗食锦虫蛊毒。注云：虫屈如指环，食故绯帛锦，如蚕之食叶也。……蔡绦《丛话》云：金蚕始于蜀中，近及湖、广、闽、粤浸多，状如蚕，金色，日食蜀锦四寸，南人畜之，取其粪，置饮食中以毒人，人即死也。

蛊神通广大，入夜能飞，熠熠有光，张泓《滇南新语》：

蜀中多畜蛊，以金蚕为最，能戕人之生，摄其魂而役以盗财帛，富则遣之，故有嫁金蚕之说。滇之东西两迤无金蚕，其鼠蛇虾蟆等蛊害较烈。每夜静云密，有物熠熠如流星，低度掠屋脊而飞，尾铎修烁，寒焰摇动心目，余甚诧之，询于同官，始知民家有放蛊事，并述蛊所止善食小儿脑，为鬼盗，如金蚕然。秦蛊之家，其妇女咸为蛊所淫，稍弗欲即转食蛊家小儿女，千许莫遣，必蛊家贫绝始自去。

田雯《黔书》“蛊毒”条：

蛊毒他省所无，唯云贵闽广则有之……又有金蚕蛊，夜则飞出饮水，光如匹练，金彩烂然。

除蛇、蜈蚣、金蚕、蜚螂、蜥蜴、虾蟆等可以为蛊外，“又有挑生蛊，食鱼则腹有生鱼，食鸡则腹有生鸡”（田雯《黔书》）；其广义者，种类尤多，“有羊、鱼、牛、犬、鸡、蛇、鹅、狗、

鬼、虫、草菌各种之名”^① 则似乎包含太广了。主要的蛊，仍以蛇、蜈蚣及金蚕为著；其形状的特点，则都与腹内的寄生虫相似。第二节已经说明西南民族有用毒虫制作毒药者，巫蛊传说中的蛊毒的制法与种类，或者就是由毒药之制作衍传而来的？

(3) 施蛊多经由饮食。

巫女作蛊以后常施放以害人。最常见之法是经由饮食。下在饭菜中的蛊，或是蛊虫本身，《赤雅》：

蛊成，先置食中，味增百倍。

陆次云《峒溪纤志》：

大约其蛊恒在冷菜冷酒中，及菜蔬肉食中，第一块上。

也有用蛊虫之涎沫者，田雯《黔书》：

苗种欲致富者，多畜蚰虺膜诸毒物于瓮缶中，滴其涎沫于酒食以饲人。^②

也有用蛊虫之粪便者，李时珍《本草纲目》“金蚕”条：

南人畜之，取其粪，置饮食中以毒人。

① 刘锡蕃：《岭表纪蛮》，第186～187页，上海商务印书馆，1934。

② 《文渊阁四库全书》田雯《黔书·蛊毒》：“苗种欲致富者，多畜蚰虺膜诸毒物于瓮缶中”作“苗种欲致害者，多畜蚰虺蜈蚣诸毒物于罍缶中”。——本丛书编者注

周去非《岭外代答》：

其家造毒，妇人裸形披发作祭，作糜粥一盘，蝗虫蚋蝶百虫，自屋上来食，遗失，乃药也。

但畜蛊之人，本事多端，害人时不一定用饮食。曹树翘《滇南杂志》：

不但饮食器中能为害，即畜蛊之人摩腹抚项皆能作痛血泻。

近人刘介也说^①：

苗之蛊毒，至为可畏，其放蛊也，不必专用食物，凡嘘之以气，视之以目，皆能传其毒于人。用食物者，蛊之下乘者也。

这未免过于神乎其神了。除下于食物或“摩抚嘘视”以施毒于人而外，又有畜蛊以牟利之说，有说蛊能粪金银者，曹树翘《滇南杂志》：

云南人家畜蛊，蛊能粪金银以获利……食男子者粪金，食女子者粪银。

有说蛊能暗助主人以骗行旅者，李调元《南越笔记》：

^① 刘介：《苗荒小记》，第26页，上海商务印书馆，1958。

粤东诸山县，人杂獠蛮，亦往往下蛊，有挑生鬼者，能于权量间，出则使轻而少，入则使重而多，以害商旅。……挑生鬼亦蛊之属，盖鬼而蛊者也。

有说蛊能摄人生魂，役以盗财者，张泓《滇南新语》：

蜀中多蓄蛊，以金蚕为最，能戕人之生，摄其魂而役以盗财帛，富则遣之，故有嫁金蚕之说。……滇之东西两迤无金蚕……蛊害较烈……善食小儿脑，为鬼盗，如金蚕然。

这些故事恐怕包括的巫术传说不一，超过巫蛊的中心范围以外了。巫蛊施放的方法，似仍以经由饮食为主。如前文所述，旅行苗疆者，闻其巫术，睹其蛊毒，身罹蛊疾，于是把这三种本无相关的事件，联索起来，成为对巫蛊的恐惧。“蛊从口入腹”，自以饮食下蛊的说法为多。

另一方面，西南苗疆，是不是的确有藉饮食下毒以害人的实事？我们宥于材料，不敢断言。假如巫人设法获取虫卵，并置之于饮食中，使行旅者食之，食之者回家以后患蛊疾，因此，这种传说，也许不无事实的根据？暂时在此提出这种可能性，作为存疑。

（4）患蛊者之征状。

“中蛊者，或咽喉肿胀，不能吞饮；或面目青黄，日就羸瘠；或胸有积物，咳嗽时作；或胸腹胀鼓，肢体麻木；或数日死，或数月死；其久者，或数年死”^① 学医的人，大概可以从这些征兆上推测所谓“中蛊”者大约是得了些什么病。多半的记

^① 刘锡蕃：《岭表纪蛮》，第187页，上海商务印书馆，1934。

载所记中蛊者之征状多为腹肚之患。或“蛊发膨胀”（《南越笔记》），或“作痛血泻”（《滇南杂志》），或“绞肠吐逆，十指皆黑，吐水不沉，嚼豆不腥，含矾不苦”（《黔书》），或“心腹绞痛而死”（《赤雅》），甚至蛊虫“作腹裂皮而出”（《滇南新语》）。这些在对医理外行的人看来，似乎多是中毒的征兆。

（5）被解蛊毒的方法。

旅行苗疆者，欲免蛊患，上上之策是防蛊。造蛊之家，其特点为“清洁”。《岭外代答》云：

欲知蛊毒之家，入其门上下无纤埃者，是矣。

其故因有鬼代为拂拭，或为蛊死之鬼。《峒溪纤志》云：

下蛊之家，其居必洁，盖蛊死之鬼为之拂拭，故窗牖之上，纤尘不染也。

或蛊本身之鬼所为，《南越笔记》：

投宿者视其屋宇洁净，无流尘蛛网，斯则挑生鬼所为。

倘不幸而中蛊，最直接的治法是吃解药。《本草纲目》所推荐的方法最简便：

烧灰服少许，立愈。

其次最常用的药是甘草，《南越笔记》云：“饮食先嚼甘草，毒中则吐，复以甘草姜煎水饮之，乃无患。入蛮村，不可不常携甘草也”。此外，解蛊之药有耳聃（《岭表纪蛮》），囊荷（《黔

书》)，白矾（《赤雅》，“天姬破蛊”条），石榴根皮（《西溪丛话》），凯里铅（《黔书》、《黔游记》），洋桃（《南越笔记》），锡蛇（《物类相感志》）等，不一而足。医家也许可以从这些药方反过来猜测它们所治的病。

又一种有效的破蛊法是以毒攻毒的破术（counter-magic）。其一是在购买食物时先念破蛊之语。李宗昉《黔记》：

秋间苗妇携布袋买刺梨与小儿食，多中蛊者。久为群儿识破，卖时先呼而问曰：“中有蛊否？”答曰：“无”，则不为害矣。

刘锡蕃《岭表纪蛮》云：

黔中苗妇，常以食物售于市廛，汉人购之者，必先问其有蛊无蛊？如苗人答曰：“有——大屁股”，然后始购。说者谓：“若以此言先时道破，则蛊术不灵”。

或入了蓄蛊之家“为女子坐则其蛊不灵”（《峒溪纤志》）。倘未先期预防而中蛊，也可作法破解，其下乘者解毒而已。《滇南杂志》：

或以鸡置前祝而扑之，鸡死而人立苏。

《峒溪纤志》：

又闻蓄蛊之家，鸡辄飞去，彼或蛊，我方食时，窃其少许，密埋十字街心，则蛊神反为彼祟。又蛊神畏猬，取猬入养蛊之家，其蛊立擒。

上乘的破解法是能以其人之道还治其身，名曰“炒蛊”。刘介《苗荒小记》：

苗民多知禳解之术，谓之炒蛊，术精者，更能使施术者为法自毙。

刘锡蕃《岭表纪蛮》曰：

蛮人感受蛊毒时，禳解无效，则炒蛊、炊蛊，则放蛊者与受蛊者，皆以同一之痛苦而死。

(6) 放蛊的目的。

巫蛊的施放，多半的目的是消解怨气。上文所述苗女下蛊以保证汉商的爱情，倘商人不返身死，也是一种负心的报复。凡“人有不快于己者”（《岭外代答》），或“利人财物，或与人有隙，或代人报怨”（《黔书》），但也有时放蛊实为一种保护性的巫术，如“凤山、东兰等县之獞族，连贺、八排之瑶族，农作物成熟，恐为窃贼所盗，常请蛊师放蛊……人有盗者，即立刻颠仆，或归后而病作”（刘锡蕃《岭表纪蛮》）。

蛊毒既有市场需要，“黠者遂挟术以取利”（《乾州厅志》卷七），“蛮人信之笃，岁必破其悭囊若干，以事此道，不吝也”（《岭表纪蛮》）。其“杀人多者，蛊益灵，家益富”（《赤雅》）。

四 结 语

从上文的叙述，我们可以看出，西南的巫蛊实际上可能是一种对于巫术的传说，加上蛊毒之制造，以及古来对蛊疾的迷信，结在一起而成的神话传说。西南的巫术，无论在术者还是

在破解之术上来看，都是实实在在的巫术，但这种巫术的施行方法则术者既守秘密，受者又无从知道，于是大家的猜测，是与蛊有关。西南是不是有真正的藏虫卵于食物中以害人之术，我们无从详知。

中国古代有寄生虫病，古人称之为蛊，这大概是没什么问题的。西南也有蛊疾，汉人去西南罹了蛊疾，目睹其制毒药之举，耳闻其黑巫术之风，便把这三件事牵扯到一起，成为大家盛载的巫蛊传说。这是作者根据初步搜集的资料所作的一个初步的解释。

（原载《中央研究院民族学研究所集刊》第九期，1960）

阎云翔

试论龙的研究

阎云翔（1954～ ），男，北京人。原北京大学讲师，哈佛大学人类学博士。代表作有《纳西族汉族龙故事的比较研究》、《论印度那伽故事对中国龙王龙女故事的影响》等。

龙的研究是个十分重要又很有意思的课题。这是因为龙在中国文化传统中扮演着相当特殊的角色：它先以动物神身份出现在中国文明的黎明时期；继而变为受人尊崇的灵物；再后升格为享受香火祭祀的神祇；最后，由于它在中国文化各个领域中的重要作用，从近代开始它又被认作中国文化的象征物。但是，出于同样的原因，龙的研究又是个相当复杂，差不多广无边际，需要人文科学、社会科学乃至自然科学中许多学科的通力合作才能完成的难题。值得庆幸的是，自本世纪初以来，已有不少专家学者和有识之士就此课题进行过广泛、深入的探讨；问世的有关论著论文，仅笔者所见到的已有一百多篇，可谓成绩斐然。正如俗语所说，前人栽树后人乘凉。笔者之所以能够在此略陈一孔之见，当全赖前人耕耘之功，这是毫无疑问的。

就笔者所掌握的资料来看，迄今为止，龙的研究大致围绕着三个问题或者说在三个方面进行。其一，龙的本质与原型问

题。论者多欲从理论上解释龙为何物，从何时出现，为什么受到中国人尊崇等等。其二，龙的形象问题。论者多倾向于分析龙在各种器物和艺术形式中的形象及其装饰功能。其三，与龙有关的民俗。论者多描述诸如赛龙舟、求雨等民俗，并考察龙与社会生活的关系。

如果作一粗略概括，第一类研究主要依据历代相传的文献资料进行；参加探讨的人数和问世的文章最多；但同时争论最激烈，遗留下来和新发现的问题也最多。相比之下，第二类研究多依据考古出土文物和历代传世的器物艺术品进行；论者以实物立论，多半限于龙之形状的讨论，故争议不多，成果却不小。唯一令人遗憾的是在理论上鲜有突破第一类研究所得者。第三类研究卷入的人数最少；虽然有相当数量的民俗报告问世，但深入的理论研究不多，收获有限，亟待努力。

从三个方面全面地综述与评价这一百多篇论著论文无疑是件很有意义的工作，但它并非本文之目的，而且也并非笔者所能胜任。这里，笔者仅想以第一类研究中的若干问题为例，就如何深入探讨龙之奥秘提出一点粗浅看法。

龙的起源和本质特征堪称为龙的研究中之最大难题。中外学者为此曾进行过长期深入的探讨，但至今仍是众说纷纭。其中较有影响的观点，大致可以概括为以下五种。

(1) 龙为外来物说。持这种观点的学者根据龙与外国某种神异动物之间的某些相似之处，而主张龙起源于外国，随着异邦文化的传入而进入中国人的信仰系统。如，章鸿钊先生认为中国的龙就是西方文化中的毒龙 (dragon)^①，约在黄帝时期传

^① Dragon 是一种恶魔式的神异动物，源出于古代近东宗教。因其形似大型爬行动物，与龙有些相似之处，故旧译为“龙”。但二者实有本质区别，笔者音译“毒龙”以示其不同。

入中土。^①又如，英国学者史密斯认为世界上各大文明皆有龙，但是所有的龙都出于同一个源头——巴比伦。中国的龙同样也是巴比伦古龙的后裔^②。

(2) 龙为恐龙说。有些学者试图运用古生物学等自然科学知识为龙之起源找到一个科学的答案，主张龙之观念应是远古先民对于巨大的爬行动物恐龙的记忆，或主张先民因对恐龙的恐惧而产生龙崇拜。此说的代表人物有叶玉森先生^③，徐知白先生^④，美国学者海斯等^⑤。

(3) 龙为灵物说。神话学家黄石认为龙因被信为有驱凶迎吉的能力，遂被奉为灵物而受人尊崇，故其在中国文化中地位越来越重要^⑥。

(4) 龙为水神说。吴大琨先生曾撰文指出中国是农业社会，其农业生产在很大程度上依赖雨水，而龙恰恰是水神，直接左右着农业生产，所以受到崇拜。此外，他还强调龙的研究应该在中国整个社会背景上进行^⑦。这在方法论上具有很大意义。

(5) 龙为图腾说。此说最初由闻一多先生提出，认为龙是华夏民族的远古图腾。据他所言，龙之原型是一种大蛇，而蛇是远古时代华夏民族之前身的一个氏族的图腾。随着蛇氏族吞并与联合其它许多氏族，其图腾大蛇也获得了其它氏族图腾物的一些特征，变成具有多种动物特征的龙，并成为华夏民族的

① 章鸿钊：《三灵解》，北京法轮印刷局，1919。

② 史密斯：《龙神的变化》，伦敦，1919。

③ 见叶玉森《甲骨学·文字编》第十一。

④ 徐知白：《谭龙》，《中和月刊》第1卷12期。

⑤ 海斯：《中国的龙》，英文版，上海，1922。

⑥ 黄石：《关于龙的传说》，载《青年界》第1卷2期。

⑦ 吴大琨：《中国人为什么崇拜龙》，载《艺风》第2卷12期。

图腾^①。

现在看来，这五种主要观点中有的已因龙之研究的发展而不再受到重视，有的则仍保持着很大的影响力。龙为外来物说与文化传播论关系极为密切。史密斯本人是所谓极端传播论的倡导者，坚持世界文化是由一两个文化发源地产生的，而埃及和巴比伦则被他指定为这样的世界文化摇篮。章鸿钊则是 20、30 年代积极主张中国文化西来说的学者。他认为黄帝率其部族由西域入中土，才有后来的中国文化。除了这样的理论假设之外，他们关于龙与西方毒龙的比较分析并不多，而且缺乏说明力。如史密斯所研究的世界各文化中的所谓龙互相之间差异很大，唯一共同处在于它们都或多或少与水有关。史密斯宣称龙之本质特征在于它是水神，是水的力量之人格化。以此为标准，他将各不相同的神异动物统统归为一类，为它们在巴比伦找到故乡。但这实际上已变成水神的研究。随着文化传播论的失去市场和人们对龙之认识的增加，龙为外来物说已不再有大的影响力。

龙为恐龙说，曾经因为其借用自然科学成果，又有恐龙化石的“验证”而一度影响很大。但早在 40 年代，古生物学家杨钟键已撰文指出所谓恐龙者，原是英文 dinosaur 或者 dinosaurian 的译名。而 saurian 则是专指蜥蜴类爬行动物的一个词尾。日本科学家首先将 saurian 译为“龙”字，于是遂有恐龙，以及各种恐龙如雷龙、翼龙之说。更重要的是，恐龙生存的中生代结束于六千七百万年前，而最早的人类化石也不过三百万年前，也就是说，在恐龙灭绝与人类出现之间相隔近六千四百万年的距离，二者怎么可能有任何关系呢！因此，杨钟键先生断言：“古

① 闻一多：《伏羲考》，载《神话与诗》，古籍出版社。

生物学上之所谓龙，与传说中之所谓龙，截然为两回事。”^① 在他之后，也不断有人论述这一道理，故龙为恐龙说现已逐渐站不住脚了。

严格说来，龙为灵物说尚不够成熟，因为它以一个自身尚有待于说明的观点当作论据。龙从何时以及为什么成为灵物呢？这个问题不先解决，此说意义不大。可惜的是，持此说者多半不再深究，将问题留给读者去思考。

龙为水神说也有类似的不足之处。吴大琨先生本人已经看到这一点，曾表示：“我只不过说明了，龙是中国的‘水神’，所以中国人崇拜龙。但我却不曾把中国人为什么将龙，以及类乎龙的一族如蛇、蛟之类看作‘水神’的道理说出来。”^② 但更重要的一点是，龙在较晚近的历史时期内才成为水神。据笔者浅见，大致在六朝及以后龙才作为雨神或江河之神而出现（对此，笔者将在探讨六朝隋唐时期的龙的文章中详细说明）。那么，水神说如何解释六朝以前的龙呢？

龙为华夏图腾说借用人类学的图腾制理论，结合远古社会史说明龙之由来与本质，既拓展了人们的视野也从理论上回答了龙为什么会受到尊崇，会成为中国文化象征等问题，故得到众多赞成者。其影响至今不减当年，堪称为占统治地位的观点。自 50 年代以来，国内龙的研究基本上是在龙为华夏图腾说的模式内进行的。也有一些学者对此说不满意并试图加以修改甚至反对，但因为多数人仍然囿于图腾氏族社会为人类社会发展的必经的低级阶段之观点，在图腾理论方面也仍然停留在十九世纪末的水平之上，故在理论上取得的成绩并不十分显著。例如，李埏先生一方面认为龙崇拜不是图腾崇拜而是灵物崇拜，因其

^① 杨钟健：《龙》，载《文史杂志》第 5 卷 3~4 期。

^② 《中国人为什么崇拜龙》，《艺风》第 2 卷 12 期。

发生于父系氏族公社时期；但另一方面他又认为龙的前身曾是蛇氏族的图腾。于是，他不得不又回到龙为图腾说的出发点^①。

在笔者看来，龙为华夏图腾说尚有许多不足之处和似是而非之处，并不能科学地解释龙之起源和本质特征问题。全面的分析还有待于历史地考察并勾勒出龙之发展变化过程之后才能进行。这里，笔者仅就此说自身的漏洞略加陈述。

闻一多先生在谈到龙之本质时说：“它是一种图腾，并且是只存在于图腾中而不存在于生物界中的一种虚拟的生物，因为它是由许多不同的图腾糅合而成的一种综合体^②。这里的问题在于：第一，根据有关图腾制的人类学报告和论著，我们知道所谓图腾是指被原始民族视为自己祖先或亲属的自然物，一般是动物植物，有时也会是无生物。但是，无论如何图腾物总是自然界中实有的物体^③。因为说到底，图腾制体现的也正是人类与自然界之间的关系^④。因此，如果依据通行的理论和被学界接受的材料，龙作为一种图腾同时又不存在于自然界中是难以令人接受的。假如论者要坚持龙这一例外，那么他必须首先对此基本论点加以说明。第二，闻先生所说龙是由蛇氏族吞并其它图腾氏族，将其它动物特征盗于己身的观点，无论在社会发展史上还是在龙之自身形象的发展史上都讲不通。原始社会内社会组织发展的一般形式是民族的分化，即一个母氏族分化为若干子氏族。假如这一分化发生在盛行图腾制的地方，新的子氏族或是选择新的图腾物，或是以母氏族图腾物的一部分作为自己的新图腾。此外，在某些情况下氏族也可通过收养人数较少的

① 李埏：《龙崇拜的起源》，《学术研究》1963年第9期。该文是龙的研究中力作之一，笔者从中受益甚多。

② 闻一多：《伏羲考》。

③ 参见弗雷泽《图腾制与族外婚》，四卷本，伦敦，1910。

④ 参见列维-斯特劳斯《图腾制》，波土顿，1963。

异氏族群体而发展自己；但被收养者是作为子女而进入此氏族的，故必须接受新氏族的图腾，这如同他们以新氏族为自己氏族一样^①。因此，无论如何也不会发生蛇氏族在不断的征服过程中也不断地将被征服者之图腾融于自己的图腾物上的事。这是现代人想象出来的征服者历险记，缺乏人类学报告的证明。如果我们再从龙自身的发展史上看，问题便更为明显。所谓具有多种动物特征的龙之定型不会早于汉代。只是从西汉开始，龙的形象才逐渐趋于统一，而在此之前，除了长身之外，龙的其它部分变化万千，互不相同。如依闻一多先生的解释，是蛇图腾吞并了其它图腾后将若干种动物特征安在自己身上才出现了龙，那么，这一吞并和吸收的造型运动要直到汉代才趋于完成。这与所谓图腾之说怎么能吻合呢？

问题当然还不止于上面这些。譬如说，图腾理论的核心是人们相信自己与图腾物有某种血缘关系。可是，我们却很难发现有什么证据可说明远古时的华夏民族（这个概念本身又是有待于澄清的）与龙有血缘关系。闻先生所能提出的龙崇拜（应指出的是这并不等于血缘关系。图腾制不是宗教式崇拜，早在本世纪初已被以为是基本事实）^② 资料，也都属于汉代。这对于说明远古时期的龙而言，就显得太缺乏说明力了。其实，对所谓图腾社会稍加分析之后，人们就会发现其社会组织是小型的自给自足的孤立的和以血亲纽带为基础的氏族及其它有关形式，与现代人理解的民族相去甚远。在远古时候，中国的土地上由一个龙图腾的华夏民族代表着中国文化，这种说法可能适应现代人的心理，但并不符合事实。

笔者不揣浅陋，在上面就五种主要观点及其不足之处提出

① 参见摩尔根《古代社会》上册，北京，商务印书馆，1977。

② 弗雷泽：《图腾制与族外婚》第四卷，第5页，伦敦，1910。

了一些看法。这样做绝非无视前辈学者的成果与功绩，而是想从中总结经验以开始新的探讨。其实，正如前文所言，且不说学术观点和方法的继承性，单是笔者能在此对前辈妄加评议这一事实本身，也足以说明龙的研究所取得的成绩相当可观了。

假如我们就此再深究一步，就会发现上述五种观点有一些共同的弱点。其中，至少有两点值得特别注意。

第一，作为今人研究对象的龙不是客观实体而只是一种观念，这一基本事实似乎未曾受到应有的注意。就目前所掌握的资料来看，至少从西周时期开始，龙就不再是自然界中的实有动物，而是变成只存在于人们的观念与想象之中的神异动物，变成一种观念^①。因此，就其实质而言，龙是属于观念形态而不是物质形态的东西。我们所拥有的关于龙的一切知识应该说都是关于龙之观念的知识，即关于“龙是什么”的从古至今各种解释的积累。

由于龙的虚幻性，人们常会对这一只曾耳闻的神异动物感到困惑不解，并要根据自己的知识积累、想象力和需要而加以探讨和解释。例如，“魏献子问于蔡墨曰：‘吾闻之，虫莫知于龙。以其不生得也，谓之知，信乎？’对曰：‘人实不知，非龙实知。古者畜龙，故国有豢龙氏，有御龙氏。……’”^② 这里，关于龙是否有超乎寻常的知，人是否能活捉龙，就存在两种不同看法。魏献子代表的似乎是一种较通俗的观点，而蔡墨却另有一种解释，并讲出远古时畜龙豢龙的一段故事。随着时间的流逝，若干年后，他们的对话本身便成为关于龙的知识的一部分。后人不得不依靠他们的对话以及其他前人关于龙的观念来

① 龙的主要特征与特定的历史时期分不开；经过多次变化它才成为今人所知的样子。当笔者论述作为观念形态的龙时，皆指西周以后，下同。

② 《左传·昭公二十九年》。

为龙下定义，作解释。而仍旧不能令人满意之时，他们就只好根据自己的理解和想象力再重新解释龙的某种特征，于是，他们又为他们的后人留下一份关于龙的知识遗产。如此，一代复一代，每一代人都根据前人的看法而重新解释龙，然后再把前人的与自己的解释传给下一代。

这样，随着人们对龙的理解与解释的持续增加，龙这一观念的内涵也日益丰富，而由于这些理解和解释之间的差异，龙的本质、形象也不断发生变化。这颇似古人形容的那样，龙“欲小则化为蜃，欲大则藏于天下，欲高则凌于云气，欲下则入于深泉，变化无日，上下无时。”^①但是，我们必须补充一句话：这一切变化都发生在观念世界而非现实世界里。换言之，是人们关于龙的理解与解释而不是龙自身在那里“变化无日，上下无时”。即使以物质形态出现在器物、图画、建筑上的龙的形象之变化，也仍然是观念变化的反映。其实，早在四十多年以前，徐知白先生已经指出过这一点：“窃以为所有神龙变化诸说，……非龙之本身善变，实谈龙者善变也。”^②

总之，今人所知的龙，是经过几千年发展变化，积累了不同时代的人的认识和想象的概念性复合体。或者，以一种更简单的方式来陈述，龙就像中国文化传统中的“天”、“道”、“仁”一样是一种观念而非物质实体。因此，引入时间因素，像研究思想史上任何一个范畴、一种观念那样，从历史发展角度考察作为观念形态的龙之变化，当是科学地探索龙之奥秘的关键。

① 《管子·水地》：“小则化为蜃”作“小则化如蜃”，“欲高则凌于云气”，作“欲尚则凌于云气”。《诸子集成·管子·水地》，237页，中华书局，1986。——本丛书编者注

② 徐知白：《谭龙》，《中和月刊》第1卷2期。

第二，由于龙的观念已经过几千年发展和无数次变化，今人所看到的龙已具有相当复杂丰富的内涵。因此，人们在研究龙时应该尽力先从整体上把握它，了解它在现时态中的全貌；然后才有可能从历史发展过程中考察龙的各种特征，达到对龙之本质的认识，作出较为全面的解释。如果说，要认识作为物质实体的大象的外形还必须通过整体上的把握（或靠视觉或靠触觉）方可得出正确的结论；那么，认识作为观念形态的龙之本质就更需要以全面的整体上的了解作为基础了。经验告诉我们，在龙的研究中，管中窥豹的方法极易导致盲人摸象式的结果。这一点可以有关龙之原型的几种观点为例而稍加说明。

今人所见到的龙在外形上已具有多种动物特征，堪称为超级的“四不像”。虽然，究竟龙身上有多少种特征，至今尚无定论，但至少有一种流传较为广泛的“三停九似”之说，可以较简便地概括龙的外形特征。三停，指龙“自首至膊，膊至腰，腰至尾，皆相停也。九似者，角似鹿，头似驼，眼似鬼，项似蛇，腹似蜃，鳞似鲤，爪似鹰，掌似虎，耳似牛。”^①

如此说来，龙至少有八种动物特征（外加上鬼一样的眼睛）。究竟哪一种动物是龙的原型呢？研究者往往根据他所判断的代表龙之主要特征的部分而展开探讨。可是，由于判断上的差异，得出的结论也很难趋于一致。就笔者所知，被人们指认作龙的原型或与原型有关的动物就有蛇^②、蜥蜴^③、鳄鱼^④、恐

① 《古今图书集成》引《尔雅翼》。

② 见闻一多《伏羲考》载《神话与诗》，古籍出版社，1956。

③ 见谢弗《神女——唐代文学中的龙女和雨神》，加州大学版，1973。

④ 王明达：《也谈我国神话中龙形象的产生》，载《云南少数民族文学论集》第一集，中国民间文艺出版社，1982。

龙^①、马^②、牛^③、猪^④、河马^⑤、海马^⑥、长颈鹿^⑦等十种。此外，有的学者认为龙之原型是一种自然现象——闪电^⑧，还有的学者主张龙之原型与古人的生殖崇拜有关^⑨（持此说者中又有主男性生殖器官说与女性生殖器官说之分别）。

对这些观点加以分析，人们发现其中一些观点主要是以猜测为基础的。譬如，夏元瑜主张“龙”字是由于古人看见长颈鹿的化石而造出的。因为，当古人看见一条长长的脖颈和鹿似的头时，他们便认为这是个长身无足的怪物，遂取名为龙；又因为从未在大地上见过这种怪物，他们便推想龙生活于天上或海中^⑩。又如，朱天顺认为龙之观念来自于古人对闪电的观察和恐惧，因为闪电蜿蜒的形象与蛇相近，龙才有了蛇的外形^⑪，这里的问题在于论者不能提供客观的事实与科学的分析，而且将全部理论分析变成一种双重猜测——去猜测古人如何猜测某些现象之谜。十九世纪末的人类学研究曾广泛应用“人类心理共

① 见前引叶玉森、徐知白、海斯等人文章。

② 吴承仕：《说龙首》，载《国学丛编》第1卷第3期。

③ 李埏在《龙崇拜的起源》一文中提出龙之原型除蛇外，还与牛有关，因龙头与牛头十分相近。该文载《学术研究》（云南），1963年第9期。

④ 孙守道，郭大顺：《论辽河流域的原始文明及龙的起源》，载《文物》，1984年第6期。

⑤ 刘城淮：《龙模特考》，载《学术研究》（云南），1964年第3期。

⑥ 见卫聚贤《龙与舞龙》。笔者本人未读过该书，资料来自那志良《玉器上的龙》，载《龙在故宫》，台北，1978。

⑦ 夏元瑜：《龙门大阵》，载《龙年谈龙文集》，台北，1977。

⑧ 见朱天顺《中国古代宗教初探》，上海人民出版社，1982。

⑨ 袁德呈在《史前至商周造型艺术中的龙》一文中认为龙是蛇的人文化宗教化，但使龙有别于蛇的龙角却是远古人对于男性生殖器的崇拜之象征性表现。该文也载于《龙在故宫》，台北，1978。

⑩ 《龙门大阵》，载《龙年谈龙文集》，台北，1977。

⑪ 《中国古代宗教初探》，上海人民出版社，1982。

同”的理论，以这种猜测为主要方法去研究所谓原始民族的社会制度、宗教信仰乃至心理活动等，结果闹出不少的笑话。这种猜测法后被人讥称为“如果我是一匹马”式的思维方法。这个名称来自于在美洲流传甚广的一个民间故事：一位农夫早晨起来后发现自己的马不见了。想来想去，他觉得一定是自己未曾拴好马。那么，它会跑到什么地方去呢？于是，他走到草场，抓起一把草，塞进自己的嘴里大嚼一通，然后说：“如果我是一匹马，我会往什么地方跑？”……

此外，有的观点虽然力图避免猜测，但由于其依据的资料实在有限而片面，仍然不得不以猜测来弥补。例如，刘城淮根据古籍记载的“马八尺以上为龙”，“马名有龙翅”，“马之美者，青龙之匹”等材料而认为龙与马有密切关系，但是，考虑到马并非是生活于水中的动物，便进而推论龙之原型不是普通的马而是河马^①。问题是，古人对龙的解释，龙的概念本身，“龙”字的引申和比喻意义，这三者还是有区别的。而且，论者仅仅选用少量支持其观点的资料，同时舍弃了大量相反证据。论及龙与马有关的资料在今人所能掌握的资料中不超过千分之一，很难说它们具有什么代表性。

由于本文并非关于龙的研究的综述，故笔者这里只想强调一点：上述关于龙之原型的观点中有相当一部分是通过猜测或者依据有限的资料再辅之以猜测而得出的。某些论者在未曾了解龙之全貌与历史以前，过于匆忙地将他们的注意力集中在龙的某一特征上，从而产生了一些不是十分必要的纷争。同是以龙的头部为注意焦点，便产生出龙之原型是牛，是马，是猪，是鹿等四种观点。这足以说明尽可能地了解龙之全貌以减少猜测成分应是探讨龙之本质、原型等问题的必要前提。

^① 《龙模特考》，载《学术研究》，云南，1964年第3期。

根据本人的体会^①，笔者认为在研究龙时最好能具备或力求一种历史的全面的立体的眼光或是指导原则。

所谓历史的，意指一种发展、变化、动态的眼光，指将今人所知的龙置于历史发展过程中，置于特定的时间空间框架中加以考察的原则。如上文所述，今人所知的龙是经过无数人解释，发生过无数次变化的观念性复合体，其丰富内涵是逐渐积累起来的，其复杂特征是在不同历史时期内形成的。因此，在讨论龙的任何特征时，我们都应考虑到它在何时形成，如何发展而来，为什么会有如此变化等问题，切忌以今人所知的龙代替历史上的龙。同时，这也牵涉到资料的辨别与使用问题。所有关于龙的资料无非是人们关于龙的观念或这些观念的物质形态化表现，因此这些资料首先应该被看作属于特定历史时期的和特定阶层的人们的观念。譬如说，当分析汉代文献中有关夏商甚至更早时期的龙之资料时（这种情况从西汉开始越来越

① 笔者曾经写过一系列文章，集中考察龙的历史发展过程和龙与印度神话中的那伽之关系等问题。其中，《春秋战国时期的龙》（载《九州学刊》第一卷第3期）分析了龙在该时期内神格下降的现象；《纳西族汉族龙故事的比较研究》（载《民间文学论坛》1986年第1期）就两个民族的龙之关系作了些比较；《论印度那伽故事对中国龙王龙女故事的影响》（载郁龙余编《中印文学关系源流》，湖南文艺出版社，1987年）和《印度的那伽与中国的龙》（载《中国比较文学》第4辑）探讨的是二者之间的关系和龙在六朝以后的某些变化。此外，笔者已完成但尚未发表的拙稿还有《夏商西周时期的龙》、《两汉时期的龙》、《六朝隋唐时期的龙》、《道家道教传统中的龙》和《试析“龙的传人”的说法》等五篇。下文所讨论的便是笔者在写这些文章时总结出的一点想法。本应该在最后才提出这点想法，但适逢龙年，笔者便提前将它抛出，希望能引起专家学者和有识之士对于龙的研究之方法论问题的兴趣，从而促使龙的研究能在龙年得到更多人的重视。但是，不管怎样，侈谈龙的研究应该如何如何、总是难免空泛和离题、为此，笔者将尽力以其它文章证明这里提出的想法，同时也期望得到学界师长同行的指教和批评。

多),我们首先应该把它们看作是汉代人自己关于龙的解释与想象,然后才能视之为说明夏商时期的龙的辅助性材料,但是绝不能仅仅依据这类材料而论证夏商时期的龙。观念形态随着人们的理解而变化万千,故从时间上如此严格地掌握资料,至少在龙的发展史尚未清楚时还很有必要;尽管这样做的同时有可能失去一些可资利用的材料,也不得不权且制变。

所谓全面的,有两层意思。其一是指在进行龙的研究之前应该尽可能全而地了解今人所知的龙之特征和历史上重要的有关资料,以免在研究中出现盲人摸象式的结果。其二是指在进行具体分析时须时时不忘记作为整体的龙,在理论上认识到龙尽管在不同历史时期各有特点,但同时它又是个内聚性整体,其各部分的特征最终只能在整体层次上才能得到全面的理解。

所谓立体的,也有两层意思。其一,尽管龙是观念性复合体,但同时它也像任何观念一样,是物质性的社会生活与生产实践在人的头脑中的反映。故龙的历史发展及其各方面特征都必须放入中国社会历史与文化的整体框架中加以考察才成。尤其值得重视的还是龙的发展变化与特定历史文化背景的关系。我们须既看到龙在中国文化各领域的重要作用,又不忽视中国文化传统对于龙之观念的总体制约。其二,龙这一观念本身又依中国文化系统内各亚系统文化之不同而有着不同层次和方面的差异。象征皇祚国运的神龙与执掌行云布雨的龙王就分别在政治生活与农业生产,在上层社会与下层社会占据支配地位而有意义上的差异,道家传统中的龙也与儒家传统中的龙有同有异。因此,龙的分析不仅应是历史的全面的,还应该是立体的。

在某种意义上,我们还可以依据研究者的侧重点和趋向而在龙的研究中区分历史的纵向考察与结构—功能的横向分析两种类型。前者通过考察各历史时期内人们对龙的看法及其异同而描述出包括其发展变化的龙之全貌,从而为真正把握和理解

龙的观念提供基础；后者则通过分析龙与特定社会结构的关系，龙在各文化领域的作用，特别是它对于中国文化的整体的功能而描述出活在社会生活中的龙之特征，从而为揭示龙的本质打开通道。

历史考察与结构—功能分析二者相辅相成，同等重要，而且在实践中也不可能截然分开，不过是侧重点有所不同而已。不过，依笔者浅见，就目前状况而言，似乎深入扎实的历史考察更为急需。因为确立历史的发展的眼光，揭示龙之观念的发展变化过程，是龙的研究的基础，而目前缺乏的恰恰是这一基础。例如，龙为华夏图腾说之所以为不少人接受，一个主要原因便是论者未曾将唐宋以后地位提高，在政治上象征皇祚国运、在农业生产中支配雨水的龙神与在此之前先后曾是动物神、灵物，在很长一段时间内无足轻重的龙加以区别，从而想当然地以今人所知的龙代替了远古时期的龙。如果龙的发展史能够大致澄清，类似误解也会避免。

但是，龙的研究不仅需要分析而且还需要解释，不仅要描述出龙“是什么”，还要回答与解释“为什么是”。无论历史考察还是结构—功能分析，都只能或基本上回答“是什么”的问题，只能告诉我们历史上关于龙的概念都有哪些和现在龙的概念仍在起什么作用。“为什么是”、“为什么有”这样那样的概念，则是属于意义层次的，更为困难、也更为吸引人的问题。

譬如说，作为观念和象征符号的龙有没有它自己的内在结构模式？为什么龙有这样大的适应性，能够在不同历史时期内被赋予不同的意义？类似问题将迫使研究者将视野拓展到更为广阔的中国文化乃至人类文化的背景上。笔者一向坚持认为中国的龙既不是西方的毒龙（dragon），也不是印度的那伽（Naga），三种神异动物不可混为一谈，也不宜采用一个名称互译

(如汉译佛经将 Naga 译作龙,不少英文著作将龙译作 dragon)^①。但是,这种区分只有在探讨“龙是什么”时才有意义,而当我们探讨“为什么是”的时候,我们就有必要在一个更为抽象的层次将龙、dragon、Naga 三者联系起来考虑,有必要将它们都归入一个范畴——以爬行动物为原型发展而来的神异动物^②。它们都是人类用来表现自己与自然界和社会文化环境之关系的范畴和手段,相应地也应具有某些共同的内在结构特征。无疑,在这个层次上,只有更为广泛的比较研究,更为抽象的理论解释才能回答“为什么是”的问题。

综上所述,龙的研究应该以明确龙是一种经过长期的历史发展和无数次变化的观念性复合体为前提,以尽可能全面地占有各种资料,了解今人所知的龙之全貌为基础;通过纵向的历史考察而描述出龙在各个历史时期的形态特征;通过横向的结构—功能分析而阐明龙在中国社会文化各领域中的作用及其与整体社会文化结构的关系;通过在中国文化和人类文化背景上展开的比较研究而从理论上解释龙的象征意义;在此之后,所谓中国神龙之谜的揭破才算是具备了可能性。

1986年2月初稿于北京大学

1987年9月修改于哈佛大学

(原载《九州学刊》(香港),1988年第2卷第2期)

① 关于龙与那伽的区别,请参见拙文《印度的那伽故事与中国的龙》(《中国比较文学》第4辑)和《论印度那伽故事对中国龙王龙女故事的影响》,见郁龙余编《中印文学关系源流》,湖南文艺出版社,1987。

② 这里,印度 Naga 的情况稍有不同。它一方面在信仰系统中是神异动物,但另一方面在仪式行为中又是实有动物眼镜蛇,详见拙文。

柯 杨 赵宝奎

“薛家湾人”的职业及其信仰习俗

柯杨（1935～ ），男，甘肃兰州人。兰州大学中文系教授，中国民俗学会理事，中国民间文艺家协会常务理事。代表作《“花儿”探源》。

赵宝奎（1956～ ），男，陕西商县人。现任深圳《中国证券报导》总编导及监制。代表作有《来自南疆的报告》、《血染的风采》等。

职业与信仰习俗，无疑是研究历史上任何一个民族或社会集团民俗传承的两个极为重要的方面。对于我们调查的对象——“薛家湾人”来说，这两方面则更是构成其经济生活和文化生活不可缺少的重要环节。

薛家湾位于甘肃永登县城西南十里。全村耕地 840 亩，人口 456 人。解放前，村民习惯于奔走四方，为人算命卜卦，禳病消灾，被称为中国的“吉普赛人”。“薛家湾人”是一个复杂的社会“群体”，他们的民俗传承在许多方面都同时兼有民间职业集团和民间迷信组织的特点。

“薛家湾人”的职业

“薛家湾人”是一个以卜卦算命、禳灾祛祸为基本谋生手段的民间职业集团，在西北高原上影响甚大。解放后，这种职业的活动场所已大大缩小，“薛家湾人”的基本谋生方式也有了明显的变化。但这种职业活动至今并未绝迹，近一两年来，由于农村各项政策的放宽，他们出门算卦的活动，颇有“回潮”趋势。目前，这种职业实际上可说是“薛家湾人”改善自己生活的惟一“副业”。

（一）“薛家湾人”职业的三大特点

1. 职业的特殊性

我们说“薛家湾人”是一个特殊的职业集团，这首先就表现在他们所从事的职业的特殊性质上。他们的职业完全不同于那些紧紧围绕人们的物质生产或消费生活的需要而产生的职业，诸如狩猎、畜牧、农耕以及各类工匠等，而是迎合着人们的信仰需要和传统的迷信思想而把卜卦算命作为自己职业的集团。在过去，农业并不是他们基本的谋生手段，几乎可以说仅是一种点缀（这主要就解放前的情况而言）。我们曾做过一次统计：40年代，薛家湾有近20户人家，有田地者仅占30%，其余均没有田地，有的甚至连住房都没有一间。这些人完全是靠卜卦、禳解为生；即使那些有地户，因土地面积、土质及产量的限制，主要也不以农业为生，其大部分生活来源，仍在于从事这种职业，他们一般是半户务农，半户出门为人卜卦。时至今日，“薛家湾人”的卜卦虽已不再成为最基本的职业，但仍然十分盛行。我们在调查中发现，在薛家湾村民中，无论男女老少，对卜卦、禳解这两种“技术”至少都略知一二，并且表现出一种罕见的

兴趣。我们房东的女儿，今年仅 14 岁，每当我们在调查中涉及到卜卦的方法问题，她不仅仔细地听，还经常把我们的记录本要了去，抄一些有关的术语和方法。

其次，“薛家湾人”职业的特殊性还表现在：这个职业集团的成员，不同于那些从事单一迷信职业的人，如巫师、看相者、卖卦者等，而是占卜、巫术等多种迷信职业的混合，用他们的话来说，就叫“算命和禳解”。从他们所供奉的职业神也可看出这个特点，其职业神主要是两个，一是能掐会算的周公；一是能禳能厌的桃花娘娘。其中禳厌可以说是更为重要的一种形式。他们说：“推（即算命）如认症确诊，禳如下药祛病。”凡诚心算命者，“薛家湾人”总是想方设法要为他禳解一番。这两项活动经常是结合在一起进行的。从经济角度看，施行禳解术无疑更能获得较高的报酬。

最后，“薛家湾人”职业的特殊性还表现在：他们的职业与其宗教信仰有着不可分割的联系（这将在后面详加叙述）。

概括言之，“薛家湾人”的职业活动大致分为两大类，一为占卜，二为禳解与厌胜。下面分类加以叙述。

①占卜 占卜，传说在伏羲、黄帝时代早就有了。在薛家湾村也有这类传说。如：太极生两仪，两仪生四象，伏羲根据四象造出了八卦等。但上古人类，还没有完整的命运观念，所以不会奢望通过什么兆象来预知个人一生的遭遇。只不过是把尚不理解的自然现象同人的生理现象以及某些社会现象相联系，将其神秘化为一种征兆罢了。随着时代的发展，占卜就逐渐演变成为预测个人命运和重大事件的手段了。

“薛家湾人”占卜的方式分为以下几种：

（A）推八字（他们的隐语称“课巾”）

又称“批八字”。所谓“八字”是指人的出生年、月、日、时，各以天干、地支相配，每项两个字代替，四项就有八个字。

推八字就是通过这八个字推算人一生的命运，如吉凶祸福、婚丧大事，乃至家中人口的盛衰，子女的多少等。

推八字时，他们总是将人的一生分为“命”和“运”两大类。在“薛家湾人”中有“命”分金、木、水、火、土五种命，又各分为六，两相（属相）一命，共有30种命，在八字上各有相生、相克之说。相生者就“福禄亨通”，相克则“祸灾必至”。按照他们的说法，人一出生，八字就决定了他的命。命是死的，但运却是转的，“命运好比水磨，命是上磨盘，运是下磨盘”，能推出运道变化的方是高手。“批上财官行上运，走遍天下无人问。”他们承认，在薛家湾村，目前能“行上运”者，寥寥无几。

推八字分为两种情况，一是全八字，即由父母的八字推及全家每一口人的命运；另一种是由自己的八字推自己的身后。子女的八字不能上算父母的命运，父母的八字可算及子女后代。称为“天可带地，地不能带天”。并且“算男不算女”，只推及兄弟，不推姊妹。

推八字过程大致如下：

a. 立“四柱”

立“四柱”，就是推算八字各属何命。卜卦者除顾主的八字以一定的形式写于黄裱纸上（亦可不列图），先看八字是否相克、月份是否不利；然后推出人一生中四大运行如何（他们将人的运行分为：奶运，11岁前；少运，12~30岁；中运，31~40岁；老运，40岁后。但年龄界限并不很严，根据每个人具体情况而定）。

b. 找九星

九星是每个人命中都可能犯的九种难星，有些不甚要紧，有些则关人生死。一般说“男怕犯罗猴，女怕犯计都”，尤其是在本年上（即合于本人属相的一年），犯难星的可能性最大。找

九星就是推出人哪一年犯难星。

c. 找化星

倘若犯了难星，就要推算化星上是否化得开。化星共有十个，有些可以化开难星、遇难呈祥；有些不仅化不开，反而更加添灾。

d. 行十二压运

十二压运主运道。行压运就是推算年上占的压运星如何。推算时亦有一定的规律。所谓“年年起太岁”，即每一年都是从太岁星上推起，结合人的八字来进行推算。

其实，占卜时卜卦者并不一定完全按照上述过程，也不一一加以说明。对方听到的只是一串串口歌和一些解释。口歌如：主婚姻大事的，“湘子见林英，携手进房门，今年成婚配，来年见儿孙”；再如“你的运道不好哩，诸事不利。时不来运不通，当河放着一锭金，又无船渡水又深，昼夜谋事不遂心。”通过这些口歌和解释，卜卦者把命的好坏、四大运行、吉凶祸福、子女多少都告诉了雇主。若还有不明白的问题，他再加以解释。至此，整个推八字即算完成。

推八字在薛家湾村是男子们所使用的卜卦方式，妇女则多采用观面相和看手相的方式。

(B) 观面相（他们的隐语称为“交合昭盘”）

观面相又称“麻衣相”，是通过人的五官和气色来推断人的命运及吉凶祸福的。

五官和气色叫做内外五行。五行即金、木、水、火、土。五行合于五色（白、青、黑、赤、黄）。内五行就是判断人的气色。这里有一定的章程：季节不同，观法不一。春季木旺，青色为主；夏季火旺，赤色为主；秋季金旺，白色为主；冬季水旺，黑色为主，辨色首先要分清季节。哪一种颜色太重、是否相生、相克，这是内五行需辨别的。外五行与五官相配的办法

是：耳为木、鼻为水、眼为金、口为火、天庭为土，亦合于五色。五官的位置及形状都决定着人的命运。内外五行又都合于东、西、南、北、中五方，主人的四大运行。观面相是将内外五行结合起来看的，如印堂（天庭）发黑，主人必定倒霉。

观面相有“三不观，一曰酒后；二曰生气；三曰夜晚，这三种情况都会使气色失常。

其实，观面相与下面介绍的看手相都是推八字的变种。据“薛家湾人”说，它们都是八卦演变面来的。

（C）看手相（他们的隐语称为“交合托罩”）

这种方法是通过人手掌的纹路（男左、女右），判定人的命运、婚姻大事、财路及子女多少。主要从三条纹路看：一是财线，主人财路如何；一是喜线，主人婚姻大事；一是命运线，主人一生运如何。此外还有子女线，看子女多少；还有性格线等。

这种方法简便易学，薛家湾村的妇女们大都谙于此道。观面相男子们偶尔也用，但从不为人看手相。

（D）鸟占及其他

鸟占又称为“黄鸟叼卦”或“凭命打彩”。是薛家湾男子们推八字时的一种辅助算命形式，借以吸引顾客，招徕生意。解放后，鸟占已基本绝迹。用来卜卦的鸟儿主要有腊咀、铁咀、金翅儿等几种。卦签共有36张，每张正面书有“灵鹊报喜”四字，另一面写明属相或谶语。

鸟占方法有二，一是叼属相，二是鸟打卦，所谓叼属相，就是先由求卦者报生辰八字，卜卦者打开鸟笼放出鸟，嘴里念道：“这位大哥报了××八字，你叼个属×的相生。叼不神，报不神，打死你喂掉老猫哩；报神了，叼神了，给你做着吃，给你做着喝。”据说叼属相一般都甚准，这里究竟有什么奥秘，“薛家湾人”讳莫如深，我们不得而知。但据一些青年说，鸟叼

属相纯粹是严格训练出来的。所谓鸟打卦，是说当鸟儿叼出属相后，会接着叼出一两张卦签，上面或书吉利之语，或写不祥之言，然后由卜卦者加以解释。

“薛家湾人”说：鸟打卦或好或坏、纯粹凭运气，没一定准头。只不过鸟叼出属相后，求卦者会对卜卦深信不疑，求其算命罢了。

此外，在薛家湾还有“解梦”、“神机救”（抽签卜卦）等方式，但并不常用。据我们了解，“解梦”纯属“舶来品”，并不属于“薛家湾人”固有的占卜方式。

以上几种占卜方式中，以推八字为最主要，也最难学到手。

②禳解 禳解是从古代巫术演变来的。其目的在于通过对生辰八字的处置或一定的仪式来禳灾祛祸，保佑平安。

一般来说，每占卜一次，求卦者需付酬金 2~3 元不等；而一次禳解，有时酬金可高过五六十元。例如“薛家湾人”柳××（今年 30 岁），1981 年在甘肃武威某公社为一中年妇女卜卦，得知她极想生一男孩。于是对该妇女施行了禳解术。此次获酬七元，一年后，他又去该处，那位妇女果生一男孩，答谢金达 30 余元。

禳解又称为“镇法”。“薛家湾人”的禳解分为两大类：

（A）桃花镇

此镇法是桃花娘娘的镇法。目前在薛家湾村仍能找到《桃花镇》一书。其中共有 81 种镇法。下面略举几种：

a. 逢凶化吉法

某人运道不好，或流年不利，或财产受损，或有大灾小难，则用此法来禳解。其办法是：根据其人生辰八字，算出是犯了什么星宿或邪鬼恶煞，从而确定禳解方法。若是犯了青龙（星宿名），就在房中摆两桶水，两桶中间放一盆火，用红布将被禳解者的头蒙起来，令其从火盆上跨过，小灾跨三次，大难跨七

次。同时施术者在旁边念道：“青龙关过了，白虎关过了，……鬼门关过了”。在整个过程中，还须一人握沙不断往被禳解者头上撒去。

b. 求家口平安法

家道不顺，连年伤人，则用此法来解除。需用物品如：桃枝、石灰、烧酒、红白纸、五色粮食等。办法是：先用烧酒洒于屋中，点燃红白纸清理四角，石灰勾画阴阳坛，按乾、坤、坎、震、巽、兑、艮、离分为八门。施术者披发，鬓脚插毛笔，着八卦衣，执七星剑。用笔蘸烧酒、猩红判符，作法降神，以除邪煞，并写“祭神文状”，作法完毕后烧掉。判符时念曰：“一点水，不是水，此是北方壬癸水。赫赫煌煌，日出东方，太阳一照，化为吉祥。”待符判完，打破醋罐。将符与桃枝、五色粮食少许包于黄裱纸中，然后用红布缝好，钉在堂屋门楣上。

c. 求子嗣法

这里列举其中的两种。一是使不育妇女在庚日或辰日面向正东站立，口中念咒语三次：“天精地精，雨结成人；天气下降，一物成形，各保安宁。”然后由施术者判符，并将所判之符与香木一起火化后令该妇吞服。二是用朱砂二钱，猩红二钱，鸡血二钱，溶合后，在五色绸缎上判符：判符时念道：“天圆地方，律令九章，神将感应，小孩吉昌。谨请：南斗六郎、北斗七星、太上老君，急急如律令。”然后用生铁四两，折柳木四两，三家（以有儿为条件）院内土一升，新筷子一双，小儿鞋一双，裹肚一个，茅香一两，安息香三钱，青石、白石各一个，同埋于卧室门槛下。同时在该妇梳妆所用的镜子上，画一小儿头符即可。

(B) 聚星镇

此镇据说是无量祖师（详见后述）的镇法，功效比“桃花镇”要大，也更为复杂。目前薛家湾村懂得此镇法的业已无人，

只有 71 岁的高万山老人尚知一二。

同其他任何民间迷信职业集团一样，“薛家湾人”的职业活动也具有神秘性。这种神秘性主要表现在：其一，宗教信仰的神秘性。他们所供奉的神灵及职业祖师如周公、桃花娘娘、无量祖师等，与其他职业集团有所不同；祭祀方法亦有区别。其二，只限集团内部通婚的封闭性。1955 年以前该职业集团素不与外人通婚。其三，职业活动的保密性。这表现在两个方面，一是卜卦技术绝不外传；二是他们有一种从事自己职业活动所使用的隐语，即所谓“绍句”。

2. 职业的集团性

“薛家湾人”职业的另一明显特征是集团性。这一特点主要表现在以下几个方面：

首先，薛家湾村，从事这种职业者极为普遍。解放前的情况我们在文中已有统计。解放后，由于经济与政治发生了很大的变化，从事该职业的人数比例已有所减少。但就其实际状况面言，仍然十分可观。目前全村 93 户 400 余口人中，约有三分之二的人仍然不同程度地从事这种职业，除为数不多的几户人家没有占卜者外，大多数人家经常有一半人口出门为人占卜。在我们调查后期的十多天内，据粗略统计，出门占卜者就有 300 多人次。

在职业技术的传授上，也表现出明显的系谱性。一般来说，是父传子，母传媳。“薛家湾人”的六姓（柳、刘、高、何、郝、郭）之间完全是亲套亲，虽然在技术的传授上也有以村中“技术”较高者为师的情况，但这并没有超出系谱的范围。

其次，“薛家湾人”职业的集团性还表现在他们过去绝不与外人通婚的习俗上。这种现象一直到 1955 年才有所改变，出现了与外人通婚的情况。据他们自己说，以往不与外人通婚，主要原因有二：一是他们的职业与生活习俗都与外人不同，因此

从他们来讲，自己的姑娘不愿意嫁给别人，也不愿意娶外人做媳妇。这从薛家湾村各姓的组合也可看出，他们六姓正是由于共同的职业、语言和生活习俗才聚居在一起的。他们所谓“人不亲行亲”的说法，正好反映了这一特点。二是外人不愿和他们结亲。一说他们是“蛮子”；二是他们的职业不正当，像“叫花子”；三说他们常年出门在外，与中国传统的“好出门不如歹在家”的风俗大相径庭；四说他们不会生活，不会理家。当然，这种情况现在已经有所改变。

第三，“薛家湾人”特殊的隐语（“绍句”）是一种职业行话，是其职业集团性的重要表现之一。这种行话的词汇，较之一般行业用语要广，几乎可以包括日常生活中所有的常用语，其中与他们职业有关的词汇尤其丰富。

第四，从“薛家湾人”的心理上，道德上，也可看出因其集团性所形成的特点。比如，当“薛家湾人”集团利益或集团中某成员受到侵害时，他们往往群起而维护之。某年，薛家湾有人因浇水问题与邻村发生了争斗，薛家湾村的青壮年几乎全部出动，甚至有些人连情况都不明，就冲上去参加斗殴。尊老扶幼、不欺瞒同业，决不偷盗是他们集团性在道德上的突出表现。如果一位身体较弱的老年人与一位青年或中年人同时出门从事职业活动，那么，照顾老人就成了青年人义不容辞的义务，老人每日要购买什么可口食物，尽随其意。挣得的钱，扣除老人吃饭的花销，再平分。无论几人同时在一小范围内从事职业活动，挣得报酬，均大家平分，不得欺瞒。即使某妇怀中有一不懂事的婴儿，也必然分得与大人相同的一份，不少一毫一厘。

第五，“薛家湾人”在服饰上也具有集团性的特征。解放前，西北地区城镇、乡村的人们，可以一眼辨别出“薛家湾人”来，因为他们的服饰颇为奇特，即所谓“高头、弓鞋”，过去，薛家湾妇女婚前发式与外人无异，从结婚那天起，则要将头高

高梳起，俗称“高头”。这种发式与洮岷一带的“风阳婆”的发式十分相似。再裹上宽一尺、长六尺左右的黑色头帕，冬季则带“遮耳帽”。薛家湾男子的服装解放前多是长袍大褂。妇女服装则比较别致，一般是长及膝盖的大襟褂，领口及衣襟均压有花边，袖口也压有二至三道花边。裤子肥大，裤扎有类似裹腿的、压有花边的“裤腿子”。老年妇女服装多为黑色或蓝色，中年妇女服装多为绿色或蓝色。“裤腿子”老年妇女为黑色，中年及青年妇女多是绿色或红色，四周也压有花边。最为奇特的是，薛家湾妇女的“尖尖鞋”瘦而长，整个鞋帮绣满了云状花纹，鞋尖逐渐朝上翘起，无论老年、中年，鞋的颜色都极为鲜艳。以前，曾有人说薛家湾妇女是“天足”，其实并非如此。她们大约在十二至十五岁时开始裹脚。但她们裹脚的方法的确与外人不同，外人是将脚裹小，而她们则仅将脚裹窄，便于长途跋涉。原先有人根据她们的服装推断“薛家湾人”是苗族的后裔，但据我们考察，这种服装形式不过是明、清时期江南妇女服装的一种演变，同苗族服装并不完全一致。“薛家湾人”的饰物多为银器。他们佩戴戒指的方法十分有趣，几乎每个手指上都要戴。耳环也很奇特，一个耳环下拖有许多银穗，可惜我们未能见到实物。

3. 职业的游动性

“薛家湾人”的职业活动从来没有固定的场所，而是奔走四方，游动占卜。这一点正是“薛家湾人”与其他摆摊设点的迷信职业者不同的地方，也是把他们称为“中国的吉普赛人”的重要原因。“薛家湾人”把他们自己职业的游动性称为“出门”，几百年来，他们当中一直流传着这样一种说法：至少三年要出门一次，否则家中便会有灾祸，就会“天火烧身”。坚信这种说法的人今天的确不多了，但作为一个集团的职业习惯，至今仍然在继续着。

解放前，每当他们出门谋生时，一般总是全家出动，三五家为一群，全靠步行。时间短者，十天半月；长者一年半载，亦有长达五年不返回家园的。解放后，情况略有不同，已没有全家一起出门的了，但仍然是三五人组成一伙，共同出门，时间也较短，七八天即返回，过些日子再出去。

出门的大致情况如下：

①准备出门。

(A) 出门时，粮食、炊具及住宿用具等均须带全，家中饲养的牲畜如驴、狗、羊等也得领上。为适应这种流浪生活的需要，饮食用具也有一定的改变，最明显的是他们用来盛调味品及酸菜的木制小罐。

妇女们大都带一根五尺左右的木棍，既可防身打狗，又是协助脚力的拐杖。男人们则带卦书（如《万年历》等，用来查找生辰八字）、竹笛及卦板（招徕顾客之用。竹笛用于乡村，卦板用于城镇）以及占书一两册（用来避邪）、鸟笼（鸟占时使用）等。

(B) “出行”仪式。解放前，出门时间一般都在正月初五至初七这几天内（解放后，出门多在春耕完毕之后）。“出行”仪式就在这几天内举行。目的在于祈祷职业祖师及诸神，以保佑此次出门吉利。因此“出行”仪式又被称为“迎喜神”。具体过程如下：

选择一个好日子，算出喜神在何方。然后备好驴，拉出大门，点燃鞭炮，来到空旷的沙沟里，朝喜神所在方向磕头祷告，其辞大意为：“愿神保佑我空怀出门，满怀进家，米粮万担。保佑我吉利无灾，贼来迷路，刀来卷刃，狼来缩口。”然后烧一道黄裱纸，点三炷香，拉驴回家。回家后，供上无量祖师（居中）、周公（居左）、桃花娘娘（居右）神位，供十二个馒头，分为两堆、上放肉菜、米饭等。点燃三、五、七炷香，烧纸钱、

黄裱纸，磕头祷告（祷告语如前）。待香快烧完时，洒酒祭奠祖师。至此，“出行”仪式全部完成。

（C）出门。出门时无什么讲究。房屋门窗全部用泥糊住，只待回来后才打开。据说过去当一些有田地的人全家出门时，则将田地租给外人耕种。

②出门在外时的民俗表现。

薛家湾的一些俗语，颇能反映“薛家湾人”出门在外时的风俗习惯。如：“拉着毛驴领着狗，抱着孩子到处游”；“站（住）破房、住古庙”；“铺的加沙毡，盖的旋风被”；“月照灯、风扫地”；“三石一顶锅”等等。在居住方面，“薛家湾人”出门在外，总是随遇而安。有破房古庙临时居住固然甚佳，若无处栖身，则露天宿营亦不觉苦。露营时，分为四层，最外层由狗守卫四方，其次是牲口，接下来是羊、鸡等家畜，最里一层睡人。晚上若遇大雪，第二天一早，必须有一人先钻出被窝，扫去其他人被子上的积雪，大家才能起身。在饮食方面，若求卦者能请去吃饭，当然最好，否则便在野外用三块石头支起锅进行野炊。“薛家湾人”出门时并无固定目标，有求卦者则停，无则行。行动时，老年人和小孩骑驴，其他人步行，幼儿由母亲裹于上衣大襟内，腰间扎一带子系住，状如袋鼠。每至人口较多的村镇，他们便各自分散从事职业活动。妇女多是走家串户，登门看相；男人们则手提鸟笼，口吹竹笛，走村串巷，招揽生意。愿求卦者，或请至家中，或就地占卜。

4. 因其职业而形成的一些优、缺点

①游动职业对“薛家湾人”的性格和心理方面的影响。

（A）性情豪爽。长期的游动职业活动，使他们见多识广，善于交际，性情十分豪爽、大方。这主要表现在两个方面：其一，在生活上他们不以存钱为荣。按他们的说法是“不存闲钱”，即所谓“光棍一把伞，许吃不许攒。”他们以吃喝为重，

决不“为难”肚皮。原公社某领导曾为他们下过一个评语，颇为有趣，他说：“薛家湾的人，即使背一瓣蒜（约50头），进城卖八毛钱，还要下趟饭馆哩。”其二，在待人接物方面，充分表现出一种礼貌热情、慷慨大方的气质，凡有外乡人来家，不论认识与否，先请他进屋上炕，拿出自己家中最好的食物热情招待。但这有一个条件，就是来客应对他们表示尊重。“四清”运动时，曾有一个工作组进村，当时大家十分艰苦，家家都只能喝面糊糊。柳××家因儿媳妇坐月子，亲友送来一些馒头，他们自己舍不得吃，全拿出来给住在家中的工作组成员吃了。当后来分发救济粮时，这名工作组成员竟说柳××家并非缺粮户，尚有馍馍可吃。这件事在薛家湾反响极大，他们至今耿耿于怀。另外，我们在调查中发现，“薛家湾人”待乞丐十分热情，凡登门讨食者，从不叫他们空手而归，而且也不给剩饭残汤。若是正逢吃饭，便叫乞丐进来一同吃。平时，则给馍馍或面粉。他们自己说：“我们也是出门人，知道出门人的难处。”

（B）敏捷的头脑，能言善辩的嘴“薛家湾人”能从旁人的一言一行，一举一动中，迅速判断出他的性格和心理活动。比如，66岁的何生全和我们接触仅两三个小时，就准确地说出了我们各自的性格特征。这种敏捷的观察与判断，是“薛家湾人”从事他们特殊职业活动必须掌握的一种重要手段。此外，他们人人都有一个能言善辩的嘴巴。解放前，附近的人们曾对他们有过这样的评价：“‘蛮婆子’，真能干，凭着一张嘴走遍天下。而且是空怀出门，满怀进家。”即使是不谙世事的小姑娘亦不例外，上了年纪的人，口舌更是厉害，出口便是一串口歌，极为有趣。这种敏捷的头脑，能言善辩的嘴巴，无疑是由于他们长期从事特殊的职业活动而锻炼出来的。

②因其职业的游动性，导致了他们房屋、家具的简陋及饮食的粗糙。

从现在“薛家湾人”的住房来看，同附近农村的住宅已没有什么明显的差别，解放前的旧房已见不到了，但据他们自己介绍，由于过去的房屋过于简陋，许多人出门回家后，房屋已倒塌毁坏，只得寄身于山洞、庙宇之中；甚至有些人家干脆不盖房，出门不说，回来就住山洞。日常家具几乎没有，有些家中只有一个盛粮食的木柜或一口大箱子。

“薛家湾人”平素饮食，过去也较粗糙，饭菜品种单调是一个方面，另一方面则表现为烹调技术的低下。他们以面食为主，上乘者便是长面条。平时家庭中多吃汤面片，其做法为“先将土豆切块煮半熟，然后下面片入锅，最后加上腌酸菜，再用油炆一下即成。过去，办喜事的酒席都十分简单。做法是：将肉、菜都切成大块烩于一锅，全村人在院中席地而坐，一人一碗，随吃随添。名曰“罗汉席”。

③因其长期出门而导致对农业生产的生疏。

(A) 他们普遍对农活没有兴趣。在薛家湾，人们感受不到中国农民那种传统的对土地的眷恋之情，大多数人家，仿佛是不不得已才去种田的，即使有闲地，宁愿荒芜，也不愿多出点力去种植。我们调查期间，正逢农耕季节，但感觉不到农村那种紧迫的气氛，每天仍有许多青壮劳力蹲在一起闲聊，仿佛农时跟他们毫无关系。

(B) 农具不全。直到现在，薛家湾大多数家庭农具都不齐全，有些家庭连农家必备的犁都没有，临时才四处去借，这个问题在其隐语词汇中亦有所反映。比如，有关农具的词汇真是寥寥无几，大多数农具的名称在其隐语中无法表述。关于饲养牲口的种种术语也是如此。使役于农活的大牲畜如耕牛等，过去从不饲养。而所饲养的，多是用来代步的毛驴。此外，对生产技艺也十分生疏。

（二）“薛家湾人”职业活动的范围及其影响

“薛家湾人”职业活动的范围，主要在西北各省，以甘肃、青海、宁夏三省（区）的汉民聚居区为重点。解放前，他们当中曾有人到过陕西，越过陕西再往东者尚未听说。解放后，由于交通方便，远至新疆的也不少。我们调查组到达的前一天，有一位28岁的青年刚从新疆伊犁回来。据说他是花了100元钱买了张边境通行证才去的。这可能是目前“薛家湾人”出门最远的记录了。

在甘肃，解放前他们多活动于兰州、武威、张掖、天祝一带。“技术”较高者在兰州活动较多。解放后，赴城市活动的显著减少，大都活动于乡村。另外，亦有专程去薛家湾上门求卦者，此风至今犹存。我们调查期间就有过三起。请“薛家湾人”至自己家中卜卦、禳解的人，也有不少。

高万山的父亲，解放前曾是兰州一带有名的“高手”，人称“高蛮子”。求其算卦者甚众，平民百姓很难找到他。他大部分时间均被当时的军政要人或地方豪绅请了去算卦的。有一年，轮上高万山当兵，其父写了一封信叫高万山送至兰州某军界要人，高万山回来后，带了一份手令：永登县免除兵役！此事的真伪我们没有详加考证，但也反映出了“高蛮子”的“力量”之大。当时认其做干爹、干爷的人甚多，至今高家在兰州尚有许多干亲就是明证。

在农村，由于重男轻女思想的影响，为求子而卜卦、禳解者甚多。这无疑是“薛家湾人”能够扩大影响的因素之一。

文化大革命前，公社某干部之妻为求生一男孩曾找薛家湾一位人称“神仙老奶奶”的妇女禳解，后来果生一男孩。文革中，“神仙老奶奶”被这位干部率领的工作组批斗，该干部之妻得知后，与丈夫大闹了一场，说：“孩子若有三长两短，定找你

算账!”最后,这位干部终于向妻子让步,对“神仙老奶奶”手下留情了。

另外,因患病四处求医无效者,也往往以试一试的心情来请“薛家湾人”为之禳治。这类求医者以患神经病病人的家属居多,“薛家湾人”称这种病为“邪气病”。1982年,武威某村一位18岁的女青年,被人在头上打了一下,当时昏倒。醒来后精神错乱,不吃、不喝、不睡,整整折腾了十三天。恰逢“薛家湾人”柳××去当地卜卦,便被请去禳解。其过程大致如下:施术人先用五色纸点燃在患者身上燎擦,口中念念有词。接着一手执菜刀,一手端水碗。用刀背猛击患者肩部(柳××告诉我们,这样做的目的是让她痛,感到害怕)。再用穿红线的针刺穿患者的鼻子,目的是“镇住邪气”。然后乘其不备,将碗中冷水泼至患者面部。下一步是在堂屋门口支起油锅,待油烧滚,让人抬患者从油锅上过来过去,名曰“下油锅”。接着又抬上铡刀恐吓。这时施术者假意威胁,逼患者以附身邪魔的口吻告饶。然后再给患者蒙上牛皮,用麻鞭沾水抽打,声音越响越好。这时患者继续以附身邪魔的口吻告饶,表示要离去。施术者就要问明邪魔从何方而来,问出方向后,点燃事先扎好的草人,送出大门,是哪方来的,就送往哪方。这时患者已昏死过去,等她醒来后,就恢复正常了。

这次禳解,柳××得到的报酬是:大米六十余斤,人民币数十元(具体数目柳××不愿细说)。

其实,在很多场合下,“薛家湾人”是凭借心理揣摸和精神疗法来卜卦、禳解的。比如上例,柳××本人也承认,患者不过是一时精神错乱,他主要靠那一碗冷水的刺激和翻来覆去地胡折腾,迫使患者的神经紧张程度达到一个极限,然后再使其缓解,逐步趋于正常罢了。

占卜过程中,心理揣摸占很大成分。“薛家湾人”常说:

“三句好话暖人心”。他们卜卦时，常凭着“三句好话”来套出求卦者的话，看求卦者的表情，揣摩求卦者的内心活动。一位青年卜卦者告诉我们：他如果揣摩出一个求卦者想要一个儿子，他就会说：“钱是死宝，儿子是活宝。”这时他就仔细观察对方面部表情的变化，如果对方略作首肯表示或微微一笑，他心中就有了几分把握。接着再根据这种表情的变化，去逐步深入，最后的断语一定会使求卦者点头的。从这个意义上讲，“薛家湾人”中，的确不乏心理揣摩的“专家”。

总之，广大农村中的农民和城市中的一些人，对“薛家湾人”的占卜术和襍解术深信不疑的为数不少。其原因，一方面固然是因为人们头脑中尚存的迷信思想和希望对事物达到预测目的的愿望；另一方面，“薛家湾人”的占卜术和襍解术的确有某些值得研究的“神秘”之处。比如，他们能根据一个人的生辰八字，推出他家中几口人，兄弟几个，各人性格如何等等，往往大致不差（当然，亦有滥竽充数，与事实大相径庭者）。这里面究竟有什么门道，就不得而知了。

“薛家湾人”的信仰习俗

（一）“薛家湾人”宗教信仰的特点

1. 宗教信仰的复杂性

在薛家湾村调查期间，我们明显地感到“薛家湾人”的宗教信仰，基本上从属于中国传统的道教这一个大的系统。理由是：

①他们供奉的神祇及崇拜的职业祖师，大部分都是道教中的神祇。比如：道教中的北方守护神——玄武，就是“薛家湾人”的职业尊神——无量祖师；他们所供奉的三大财神，是福、

禄、寿三星；其他神祇如雷祖、三霄娘娘、灶神以及雷祖庙中的 365 位神灵都位列于道教诸神之中。

②对于道教以外的其他宗教，“薛家湾人”似乎带有一种传统的轻蔑态度。比如，解放前，他们出门在外活动，多投宿于寺庙，但对寺庙中非道教的神佛从不供奉、参拜。甚至有许多反映他们的祖先与寺庙中的神佛斗法的故事。可惜这类传说多已佚失，我们听到的也仅仅是一些片断。这些片断都有一个共同的结尾，即他们的祖先最后总是用一些古书——多是占卜一类的书籍，如：《邵子神术》、《桃花镇》等——制服了神佛。这些传说无疑反映了道、佛之间的教派斗争。另外，还有一则有关当地人物的传说，同样反映了这种斗争，但却是以“薛家湾人”的失败而告终的。这个传说是说：解放前某年，“薛家湾人”刘××盖了一栋新房，而这块地基原先是一个寺院。房子盖起后不久，刘××家中人隐约看见两个和尚穿着红袈裟进了大门。从此刘家灾难不断，凡家中人看见这两个和尚的，必死无疑。三年之内，一连死了五六口人。“薛家湾人”多次施行禳解术，甚至从外面请来高明的法师摆阵，都无济于事。最后以另选地点拆房重盖才告结束。

③“薛家湾人”中流传着许多反映道教故事的传说。比如下面这一则关于三大教爷斗法的传说：

大教爷是太上老君，二教爷是元始天尊，三教爷是碧游宫的通天教主。三个教爷要斗一下法，看谁的法术高。在三个教爷跟前摆了三盆莲子，三个教爷把眼闭上开始斗法。大教爷的一会儿就开了莲花，二教爷的结成花骨朵了，三教爷的才刚刚发芽。三教爷偷眼一看，急坏了，就把大教爷的花偷着换过来了。大教爷早知道了，把眼一睁骂开了：“你是个贼娃子！”后来，三教爷的徒弟们多是贼娃子出身，就是这个缘故。

但另一方面，“薛家湾人”的日常生活及心理上，又有受到

佛教影响的痕迹，也是不可否认的事实。比如，在丧事中有时还要请清一僧（和尚）来念经。尤其是在一些口头传说中，更明显地具有道、佛融合的倾向。比如，在薛家湾流传着这样一个关于开天辟地和造人的传说：

古时候，开天辟地的有三大古佛，他们分别是：如来、弥勒和燃灯佛。如来那是五族都信的，不过信的方法不大一样就是了。没有如来就没有人。

开天辟地的时节，太极图中，还没有把日、月生出来哩。从那时节，如来就在黑暗中一个人生（生活）着哩。后来，如来用了四象，把东方青气、西方白气、南方赤气、北方黑气这四气收到一起生成了四大天王，四大天王又化成了四大匠人，有金匠、石匠、木匠和水匠。石匠开辟了天地。

如来不是个大人相，而是个七八岁的娃娃相。他是空气里头结成的一个七八岁娃娃相。他在雪山顶上修行了好几千年。从大西洋飞来一个孔雀，到离他 10 里远的地方，一口气把他吸进去了。在孔雀肚子里，如来修行了 1500 年。后来孔雀生下两个蛋，一个蛋里头就是如来，另一个蛋里头是大鹏鸟。如来在蛋里又修行了 1500 年。修行完毕，蛋破了，如来才出来。从这时节起，人类才出世，天下才有了寒温带。如来捏五土（东、西、南、北、中五方之土）化成七个人，四男三女，才有了人类。留下世界的就是释迦如来佛。世上万物都离不开金、木、水、土、火。

另有一则传说，也反映了道、佛融合的情况：

传说天下有四霸天，各霸东、西、南、北四方。北霸天的教主，就是无量祖师；东霸天的教主是太上老君；西霸天的教主是释迦如来佛；南霸天的教主是南海（观音？）菩萨，这东、西、南、北四方的中间，就是玉皇大帝。

“薛家湾人”宗教信仰的复杂性还表现在他们的宗教信仰很

难被看做是正宗的道教。这是因为：

第一，道教供奉轩辕黄帝、太上老君为主神，而“薛家湾人”对这两尊道教正宗主神却不供奉。

第二，据他们自己宣称，他们是道教七真人中孙真人的弟子。据考证，所谓七真人，就是道教中全真道创始人王重阳的七位弟子的尊称，即马丹阳、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二（女）。看来他们应是孙不二的门徒。孙不二，亦称孙仙姑，金代女道士，法名不二，号清净散人。山东宁海人，马丹阳之妻，与马丹阳同师王重阳，在金莲堂出家，为全真道清净派的创立者。

全真道主张道、儒、佛合一。这种各教融合的现象，在薛家湾亦可看到。但“该教不尚符，不事烧炼，其道士须出家”，这个特征却与“薛家湾人”以占卜，禳解（均有符箓）为其主要职业活动的特点不符合，并且“薛家湾人”亦无“出家”之说。

第三，从“薛家湾人”的职业活动来看，与道教的另一分支“正一道”中的“符箓派”颇有相似之处。“符箓派是道教中以符咒驱鬼治病为主的各派的通称。东汉时的太平道、五斗米道及以后的正一道等属之。从古代巫术演变而来，宣扬鬼神崇拜，画符念咒，驱鬼降灾，祈福禳灾。早期主要在民间传布，曾为农民起义所利用。”还应当注意到，“薛家湾人”本身就是一个不断迁徙的职业集团，在有关他们迁徙的传说中，曾有犯罪“充军”的说法，由此看来，“薛家湾人”的宗教信仰属于“符箓派”的可能性还是存在的。

2. 宗教信仰的实用性

这主要表现在以下几个方面：

①“薛家湾人”供奉的神灵多与他们的生活及职业活动有密切联系。比如，无量祖师，既是他们宗教信仰的主神，又是其职业活动的祖师。周公、桃花娘娘等更与他们的职业活动有

着不可分割的联系。其他诸神如：保佑他们发财致富的福、禄、寿三大财神，保佑家口平安的灶神、灶娘娘，驱邪镇煞的雷祖爷等等，都是根据他们自己的物质生活和精神生活的需要而有选择地加以供奉的。

②祭祀神灵的时间也具有实用性的特点。往往是在他们需要这些神灵庇护时才加以供奉。比如，无量祖师、周公、桃花娘娘及三大财神，平时，“薛家湾人”在家中并不供奉，只是在逢年过节和举行“出行”仪式时才祭祀；再如灶神，也只是在春节前才供奉一次，以使他“上天言好事，回宫降吉祥”。除此而外，平时，“薛家湾人”似乎忘记了他们的神祇。

③祭祀仪式的简单，也反映出“薛家湾人”宗教信仰的实用性。“薛家湾人”所信奉的神灵们，从主神无量祖师到小神山神、土地，似乎都并不那么贪婪，一杯淡酒，几个馒头便能打发过去。除去在某些禳解仪式中需要摆阵，其降神仪式也较为隆重外，对神灵的供奉，从没有场面宏大、格外隆重的情况。

（二）“薛家湾人”的各类信仰

将“薛家湾人”的信仰分为以下几大类。

1. 对神灵的崇拜

“薛家湾人”崇拜的神灵，基本上属于道教的范畴。主要有以下几位：

①主神——无量祖师。

无量祖师在“薛家湾人”的宗教意识中，占有最主要的地位，是他们信奉的主神，同时也是他们最高的职业尊神。

供奉时间，一般是在两个时节：

其一，逢年过节时供奉。这时节的供奉，主要是求无量祖师保佑在一年内，全家平安，人财两旺，逢凶化吉，遇难呈祥。

其二，在“出行”仪式时供奉。目的在于求无量祖师保佑出行吉利，“空怀出门、满怀进家”。

这两个时节的供奉仪式基本相同。即：将无量祖师神像（披发、赤足、黑衣、仗剑、足踏龟蛇）供于堂屋正中墙上，像下桌上供两堆馒头，每堆六个，摆成金字塔状，上面再放几片肉或菜，正中供三、五、七炷香。供奉者跪于桌前，奠酒，嘴里念叨着祈祷辞，烧纸，磕头，仪式即算完毕。

关于无量祖师其神，在“薛家湾人”中流传着这样的传说：无量祖师原是永乐皇帝的太子，传说他上武当山修行九年后，在舍身崖跳崖，一跳下去，觉得身子轻得很，脚一下子就落到实地上了。一看，脚底下躺着一个身子，也是披着发，光着脚。原来是他自己的肉身。无量祖师拿剑把肉身一拨，肚子已经摔裂了。正看着，一道红光从肚子里冒出来，向北方走了。

有一次，无量祖师的金童、玉女、周公和桃花娘娘同天上的青蛇、乌龟打起来了。周公和桃花娘娘怎么也打不过，就跑回来，向无量祖师求教。无量祖师前去一看，原来青蛇就是自己的肠子，乌龟就是自己的肚子。龟和蛇见了自己的本主，也就乖乖驯服了，无量把他们收了回来。

后来流传的无量祖师脚踏乌龟、手攥青蛇、赤脚、披发、仗剑的样子，就是这么来的（此传说结尾几段似有遗漏）。

据考证：所谓无量祖师，就是道教的北方护卫神——玄武，亦即二十八宿中的北方七宿——斗、牛、女、虚、危、室、壁。《楚辞·远游》洪兴祖补注引俗语云：“玄武谓龟蛇，位在北方，故曰玄；身有鳞甲，故曰武。”这是较早的关于“玄武”的解释。后来，道教又加以附会，说黄帝时玄武托胎于净乐国善胜皇后，产于母之左肋，长而勇猛，不统王位，得玉清圣祖紫元君传授无极上道，命其赴太和山修炼，久而得道飞升。玉帝册封为玄武。太和山因此而更名为武当山，取“非玄武不足以当

之”之意。其祀像披发、黑衣、仗剑、赤足踏龟蛇，从者执黑旗。这段故事，在《道藏》第六百零六册《玄天上帝启示录》中有详细记载，基本内容与“薛家湾人”的传说相似。但亦有区别：文中玄武是紫元君命其赴武当山修炼，而“薛家湾人”的传说则是无量自愿上山；文中所记载的超度、点化玄武者是紫元君，而在“薛家湾人”的传说中则将紫元君改为南海菩萨。这一点，无疑也表现出“薛家湾人”宗教信仰中道、佛合一的趋势。“无量”的称谓，大概是由文中“自斯玄帝千变万化，为主教宗师，分身降世，济物度人，无边无量，洞天福地，无不显灵，感灵事迹，简册难穷”的一段文字而来。

②职业祖师——周公与桃花娘娘。

据“薛家湾人”说，周公和桃花娘娘本是无量祖师的左右二童子。周公是算命的祖师，桃花娘娘是厌胜的祖师。“薛家湾人”中有“男顶戴周公，女顶戴桃花”的俗语流行。因此，从其职业活动来看，周公、桃花娘娘的作用比无量祖师还要大。祭祀的仪礼与时间，与无量祖师大体相同。

关于周公、桃花娘娘的来历，一时尚未弄清。但据说，周公并非历史人物周公旦，而是一个术士。元曲中曾有周公与桃花娘娘斗法的故事。而桃枝在中国古代就被视为一种重要的避邪物。这个神祇，似乎还保留着一点原始信仰（自然物崇拜）的痕迹。

③财神——福、禄、寿三星。

跟我国民间所供奉的、传统的财神不同，“薛家湾人”的财神是福、禄、寿三星。财神的作用也不仅仅是主人家的财运，而且还掌管着个人及家庭的福、禄、寿命。祭祀时间多在春节、十五、“出行”仪式前后。祭祀方法也十分简单，仅烧纸、磕头、祷告而已。

目前，在薛家湾许多人家中，尚能见到悬挂着福、禄、寿

三星图，在一些人家大门的门楣上，也可见福、禄、寿的图案或字样。可见三大财神在“薛家湾人”的信仰中占有很重要的地位。这与他们以占卜、禳解“博取钱财”的职业有着密切的关系。

④命运神——星宿。

在“薛家湾人”的宗教意识中，星神崇拜显得十分突出。在他们看来，星神主宰着每个人一生的命运，具有监督人的行为和主宰赏罚的神性。

“薛家湾人”的星神崇拜，涉及他们职业活动乃至日常生活的各个方面。比如，就连他们的主神玄武帝——无量祖师，也是北方的七颗星宿的合称。“出行”仪式中所迎的“喜神”，则是某一星宿的别称。至于职业活动中的星神崇拜就更为明显了，如推八字中的九星、十化星、十二压运星，禳解中的请星神下降驱邪等等，无一不是星神崇拜的表现。在日常生活中，“薛家湾人”凡事必先选择日子，而择日，实际上就是对星神的崇拜。当然，这种星神崇拜与原始宗教中的星神崇拜的含义，已经不尽相同了。

⑤天爷。

“薛家湾人”说：没有天爷，就没有人类。但他们心目中的天爷，似乎又并无实指，其作用也并不大。因此，对天爷的供奉仅仅是在供奉其他神祇时捎带一下而已。一般是在农历十二月底，在三指宽的红纸条上写上“天地经纶五义”六字，贴于堂屋外的立柱之上，立柱上扎有若干小眼，上插线香以祭奉天爷。时间主要在农历正月初一、初二两日。

⑥雷神及全神庙（又称“雷祖庙”）。

“薛家湾人”称雷神为“雷祖爷”。主要有两个作用，一是保佑庄稼平安，二是驱邪镇魔。但由于“薛家湾人”并非农耕集团，因此，第二种作用更大一些。在“薛家湾人”驱邪镇魔

的符篆中，常可见“雷公符”。

“薛家湾人”来此聚居之前，庄内曾有全神庙（又称“雷祖庙”）一座，香火极盛。庙内神灵均为画像。正中是披发、赤脚、三只眼的雷祖（一说：雷祖即无量祖师），左祀三霄娘娘，右祀紫宫、太微、文昌三宫，四周绘有 365 位神灵的画像。上庙祭祀的时间是从农历五月初一开始，每日早晚各一次，上香、烧纸、磕头等等，以六月十四这一天格外隆重，全村在家男人（妇人不许上庙）都要去庙内祭祀，供奉全羊一只，求雷祖保苗，收好庄稼。八月，请几位法师摆道场解降、谢神，称为“解降会”。此庙于 1929 年回民起义时烧毁。这座供奉道教神灵的庙宇，说不定是吸引“薛家湾人”来此聚居的原因之一。

⑦其他诸神

“薛家湾人”在过去还供奉山神、土地、河神、牛王、马祖等神，但因与其职业无直接关系，故逐渐居于极次要的地位。

2. 鬼魂崇拜

①对鬼、煞的崇拜。在“薛家湾人”的信仰意识中，“鬼”与“煞”是有区别的，人死后的灵魂即为鬼，自然物（主要指动物、植物）的灵魂则为煞，煞有恶煞、善煞之分。对鬼、煞二者崇拜的程度也不相同，他们认为“鬼少煞多”，因此，一般多崇拜煞。

有一则传说，可以说明他们对鬼的态度：

孟子问孔子有没有鬼，孔子说：“有”。孟子说：“那你让我看一看。”孔子说：“行，你晚上来我家，我让你看。”晚上的时候，孔子遇见一个要饭的，就过去跟他商量，让他晚上装一回鬼。孔子给他说：“我让你伸手，你就伸出手来。事情办好了，我多给你报酬。”要饭的答应了，孔子就把他领到一间小房子里，这间房子没有窗户，只有一扇门，门上有一个小洞。孔子

把要饭的锁到房子里了。

晚上，孟子来了，要看鬼。孔子就领他到小房子门前，说：“鬼！你把手伸出来。”门洞里真的伸出一个大手，上头满是毛。孔子看了，心里也很害怕，就说：“鬼，你把手收回去。”手就缩回去了。孔子和孟子也就转了回去。第二天，孔子开门去给要饭的送钱，门一开，不见人，铺盖还在。孔子心想：“门锁得好好的，又没有窗户，他从哪里也出不去呀！看来，是真的碰见鬼喽！”

所以，孔子才说，祭神如神在，祭鬼如鬼在。

对于煞，“薛家湾人”确实深信不疑。离薛家湾村二里左右的庄浪河上有一座大坝，“薛家湾人”传说在这坝上，每到傍晚常可看见一个穿一身白衣服的高个子，提着灯笼走来走去。他走得不快，可谁也撵不上。他从不害人，是个善煞。名叫“白无常”。还有个关于善煞的传说：薛家湾这地方，人们又叫它“三沙头”，原因就是这儿有三座沙堆，人们分别将它们称为“鸡沙”、“羊沙”和“兔沙”。据说这“三沙”上也有三个“善煞”。每到晚上月亮圆的时候，“鸡沙”上就有一群鸡，“羊沙”上可见羊叫，“兔沙”上看得见兔子跑，人一走到跟前，就啥也不见了，一走开，又有了。

人若是遇见恶煞，就倒霉了，轻则得病，重则丢命。恶煞种类繁多，有“千斤煞”、“万斤煞”等名目。所谓“千斤煞”、“万斤煞”，是说人一旦逢上，家中人、畜必死够千、万斤之数，方可解脱。“薛家湾人”传说：某年，柳××家就曾碰上了“万斤煞”。一天，柳××突然看见天上掉下来个火球，竟滚进了牲口圈，第二天，牲口就开始死亡。火球不断来，牲口不断死。请神摆阵，甚至把牲口赶到外地躲避，都逃不过去。看到火球时，如果开枪打，越打越厉害。

其他诸如“邪气病”等，“薛家湾人”都认为是遇上了“恶

煞”，或是“鬼魂附体”所造成的。

对于鬼、煞，“薛家湾人”持两种态度，“善煞”听之任之，亦无祭祀、供奉仪式；对“恶煞”及鬼魂则用符咒、摆阵请神等法镇压之。

驱煞、赶鬼，“薛家湾人”多使用建立在相似联想上的“感致巫术”（即所谓“同能致同”）的手法。例如，在禳解术中，“薛家湾人”使用花椒十分普遍，是取“花椒不是花椒，神鬼不敢打搅”之意。

这里，我们简单介绍一下“薛家湾人”禳解“邪气病”时，驱鬼、赶煞的仪式过程：先在病人两鼻孔中间刺穿一根带红线的针（意为：“把鬼煞制住了”），病人就开始说他是哪里来的恶煞或哪里来的鬼。施术者就念道：“哪里来的鬼到哪里去，哪里来的煞到哪里去。一头砸开天罗网，走动天下无阻挡。”接着判符，上书“神鬼不敢挡”等字样，然后将符、白鸡毛、花椒、南墙上的土一撮（取“再不做难场”之意）。用红纸包成三角形，外面再用红布包上，男左女右缝在腋下（每角缝七针），二十一天后，取下，丢在青龙里（青龙即河。所谓“水是一根线，把疾病、鬼、煞淌着看不见”）。丢时唾三下，然后转身回去，不许往后看。

②祖灵崇拜。“薛家湾人”的祖灵崇拜主要表现为对家谱和祖先牌位的供奉和祭祖坟。

祭祖坟是在清明节前十八天，被称为“放舍”的那一天开始，至清明节“收舍”为止。这其中的任何一天都可以进行。解放前多是上“户坟”（其实是大家族之坟），每年事先派定一家饲养肥猪一口，届时宰杀，做为祭祖坟时的供品，然后，全族人共同前往坟地，祭奠祖先。祭祖坟时，除未婚少女和新媳妇外，中老年妇女一般不准参加。

祖坟上完后，在即将“收舍”的几天内，还要给死亡在外

的人（“薛家湾人”凡死在外面及非正常死亡者均不准葬入户坟）和四方野鬼游魂烧纸、祭奠。一般多是在“收舍”当天，跪于沙沟中，烧纸、奠酒、献祭物。嘴里念道：“死在外头的先人们，四方游荡的冤鬼们，你们也拿上些、吃上些了去吧！明年了再来。”

3. 对自然物和人工物的崇拜

“薛家湾”人对自然物和人工物的崇拜，主要表现在对“垒坝爷”和各种避邪物的崇拜上。

①“垒坝爷”。所谓“垒坝爷”，就是沙沟中人工垒成的石堆。平时人走过其处，见到石头总要捡起来放到上面。至于它有什么作用，“薛家湾人”也讲不清楚，只说是老辈留下来的一种遗俗。也有人说是为了镇雨保庄稼，但他们平时出门在外，若碰见“垒坝爷”，也有添石的习俗。这大约是“大石文化”的遗俗，再不然就是受蒙古族人的“鄂博”或藏族人的“拉寨”影响所致。

“垒坝爷”的供奉没有定时。但人们习惯在正月初一早上去磕头、烧香。据说，有时的供祭还要将鸡头埋在“垒坝爷”当中，奠酒，上供品。

②各种避邪物。由于“薛家湾人”特殊职业的关系，他们所使用的“避邪物”品种十分多，除上面我所提到的一些外，还有几种比较重要的，简略介绍如下：

红腰带：这是“薛家湾人”最常用的避邪物之一。我们发现：“薛家湾人”无论男女老少，腰间均系有红腰带。据说有灾难或有疾病的人，还要将白公鸡毛裹于其中，这样就可以避免一切恶煞邪鬼的侵害。

桃枝：“薛家湾人”的职业祖师之一就与桃树有关。在他们的避邪物中，桃枝也是很重要的一种。如婚礼中，往往要用桃枝做弓，红绳做线，柳枝做箭，由新郎一脚踏新房门槛，向门

外连射三箭，即所谓射“天煞”、“地煞”以避邪。

古书：“薛家湾人”出外必带古书。据说古书可镇压恶魔鬼煞。

铜镜：婚礼中若有什么不利，则将铜镜用红布交叉缚于新郎、新娘后背，即可消灾免难。家中若犯凶事，也往往用铜镜来镇压。

此外，古钱，花椒，白公鸡毛、甚至筛子等物，都是“薛家湾人”常用的避邪物件。

（原载《民间文学论坛》，1988年第5、6期合刊）

· 邓敏文

神判之源考释^①

邓敏文（1943～），男，贵州黎平人，侗族。中国社会科学院少数民族文学研究所研究员，侗族文学学会会长。主要从事侗族文学及民族文学史研究，著有《神判论》、《中国多民族文学史论》、《没有国王的王国——侗款研究》（合著）等。

神判是神明裁判或神意裁判的简称，又叫神断、神裁、天罚或巫术裁判等。

神判是人们企图借助神灵的力量判断或裁决人世间各种疑难案件所采用的一种手段。从本质上讲，神判是一种巫术行为，是原始宗教的一种表现形式。

神判不是一时一地的奇风异俗，也不是某一个地区或某一个民族所特有的宗教迷信活动。神判是人类社会在一定历史时期普遍存在的一种文化现象。它不仅在我国各民族中普遍流行，在日本、印度、柬埔寨、越南以及其它国家和地区也曾有过各

① 原载《民间文学论坛》1991年4期，收录本丛书时略作删节。

种各样的表现。

神判的表现形式很多，从目前所见到的材料来看，至少有100种以上，如：捞油锅、捞开水、捞稀饭等。根据所捞物品的不同，又有捞石块、捞铁斧、捞鸡蛋、捞白石、捞铜钱、捞银元、捞虎牙、捞钢针、捞手镯、捞金环等。此外，还有捧石头、捧铁块、捧铁斧、捧锁、踩犁铧、滴锡水、滴铅液、骑铜马、潜水、沉水、过火炼、拔火桩、火中取物、热汤人身、上刀梯、捏鸡蛋、踩鸡蛋、猎兽、徒手搏斗、装袋、住神社、坐石塔、称体重、看手相、数指节、嚼米、扎手、打头、磨掌、猎取人头、捧人头骨、人吞毒食、鸡吞毒物、羊身埋毒、吃祭品、点蜡烛、烧线香、掷骰子、抽签、拈阄、吊簸箕、漂灯草、钻神索、挂铙锣、折棍子、顶呷乌、沾蛋清、斗田螺、斗猫狗、量米、撒米、叠瓢壶、放圆石、站土窝、看水影、看油影、过阴、化蜡、煮草秆、煮米、煮粽子、煮鸡蛋、看鸡身、看鸡头、看鸡眼、看鸡舌、看鸡肝、看鸡骨、砍鸡砍狗、打鸡打羊、喝鸡血酒、喝猫血酒、喝清水、撒血酒、对天起誓、对雷起誓、对太阳起誓、对菩萨起誓、对神像起誓、对国王起誓、摸头、告阴状、灰誓、蒸猫、骂街、滚经、钻牛皮、吃枪尖肉、兽触不直、射的、卧木囚、喂鳄鱼、喂老虎、象踏、观鹊巢、观蛇、观蝶、观蚱蜢、观肉丝、穿面包、插圣诗、吃圣餐等。

这些纵贯古今，延绵中外，千奇百怪的神判现象究竟是怎样产生的？这种社会文化现象的源头究竟在哪里？这是本文试图探讨的中心问题。

历史唯物主义者告诉我们：任何一种社会文化现象的产生，都是社会需要和当时具体历史条件相结合的产物。没有社会需要，神判不会产生；没有历史提供的具体条件，神判也不可能产生。

神判缘何产生？从目前所掌握的调查材料来看，绝大多数

神判现象都与社会实际存在的偷盗问题有关。因此，解决社会中实际存在的偷盗问题，很可能是神判产生的最初原因。

据古文字记载，原始形态的“盗”字由四个部分组成：左上是“水”；左中是“火”；左下是一个器皿的“皿”字；右上方是一个偏居的“肉”字^①。从字形结构中可以看出，最初的偷盗行为与“水”、“火”、“皿”、“肉”有关。“皿”是用来煮食物的器皿，“肉”也可以理解为食物。“盗”的最初含义，就是指有人从沸腾的容器中把肉捞走，很像“捞油锅”、“捞开水”等捞沸神判的表现形式，只是它既不是捞石块，也不是捞斧头，而是捞正在用火煮的肉块。

现在，先让我们看看古人对“盗”字的解释。《说文》载：“盗，私利物也。从次，次欲皿者。”《说文》又载：“次，慕欲，口液也。从欠，从水。”一位馋得或饿得流口水的人眼巴巴地站在煮食物的器皿旁边，他究竟想干什么呢？言下之意就是偷吃。所以原始偷盗行为，很可能就是指偷吃食物。

那么，这种“私利物”的偷盗行为究竟开始产生于人类社会的哪一个历史阶段呢？这是一个十分重大的理论问题。人们通常认为：偷盗问题是伴随私有观念的产生而产生；而私有观念的产生又是伴随生产资料私有制的出现而出现。所以有些学者得出结论：以决偷盗问题为主的神判，最初只能产生于生产资料私有制出现之后的父系氏族公社时期，而不是在此之前。如夏之乾先生认为：“到了父系氏族公社的后期，随着金属工具的开始使用，社会生产力得到了迅速的发展。在这种情况下，血缘纽带进一步地松弛、父系氏族走向没落，公有制经济处于解体之中，而个体家庭的私有制经济却开始增长起来，并且逐渐开始在整个社会生活中占据主导地位。在这种社会条件下，

^① 高明：《古文字类编》，第316页，中华书局，1980。

人们的思想意识也必然随之发生深刻变化。这不仅表现为私有观念的迅速增长，而且也使庸俗的贪欲，卑劣的物欲以及攫取他人财物的各种形形色色的心理活动迅速增长起来。于是，偷窃他人的生产收获以及蚕食和侵占他人山林地界等类的事件必然会不断地发生。”^① 宋兆麟先生也认为：“实际上习惯法和神判是私有制的产物，而不是私有制的源头，因此把神判笼统地提早到母系民族的早期是没有根据的，当然，也不可否认在母系氏族社会虽然没有氏族内部的财产纠纷，但是当时在氏族之间或部落之间的矛盾还是不少的，为此，除了采取极端的血族复仇而外，也用神判手段处理氏族间、部落间的纠纷，此时出现的神判处于萌芽状态，到父系氏族社会，私有制和神判才迅速发展起来。”“私有制的产生，不仅导致了氏族制度的瓦解，也产生了私有观念，伴随而来的是掠夺、偷盗、特权等丑恶行径。这正是神判应运而生的社会背景。”^②

夏之乾和宋兆麟先生运用历史唯物主义观点，阐述社会意识对经济基础的依赖关系，阐述私有观念和神判产生的社会历史原因，这种阐述无疑是非常正确的。但是，也还有一些值得我们进一步深入思考的问题，比如：在原始父系氏族公社以前，在原始公有制社会中，有没有对食物分配不公的问题？有没有个体与群体之间的矛盾冲突？有没有私与公之间的矛盾斗争？有没有像我们前面所说的那种偷嘴、偷吃等偷盗行为？

为了探究这样一些重大的理论和实际问题，我们又不能不首先探究“私”与“公”的原始含义。

“私”字的原型写作“厶”，没有“禾”字旁，在简书中有

① 夏之乾：《神判》，第99页，上海三联书店，1990。

② 宋兆麟：《巫与巫术》，第297页，四川民族出版社，1989。

时写作“B”，有时写作“b”或“𠂔”，秦篆写作“𠂔”。^①前者像一块肉被谁咬掉了一口；后者像一根绳下面挽一个环。这是什么意思呢？古人对此大惑不解，于是出现了各种各样的解释，如《说文》曰：“厶，奸衺也。”清代人王筠又解释说：“故《说文》以奸说厶，乃转注也，然又申之以衺者。奸之谓私，乃女子有所私，以其从女也。厶之谓奸，则凡不公不正者之通义矣，故又申之也。”^②其实，这些转注或引申的含义并非是“厶”的本义。

“厶”的本义是什么呢？战国时代的韩非子早有察觉，他说：“古者苍颉之作书也，自环谓之私，背私谓之公。公私之相背也，乃苍颉固已知之矣；今以为同利者，不察之患也。”^③由此可知，“自环”乃是“厶”的原始含义。

那么，“自环”又是什么意思呢？不同时代的人对此又作了不同的解释，如汉代人许慎以为“自环”就是“自营”，故在《说文》中写成“自营为厶”。根据这种解释，人们又在“厶”的左边加了一个“禾”字旁，变成今天的“私”字。这可能是为了表示“私”与“自营”有关，即为了表示“厶”是指自己经营的庄稼（禾谷）。清代人王筠以为：“环”是指穿钱绕币的绳子，“自环”就是指归属于自己的那一串钱，故在他的《说文句读》中说：“营环一义，皆绕币之谓。”

我以为，“自环”既不是指“自营”，也不是指“绕币”，它很可能是指分给自己享用的那一份食物。在我的家乡——贵州省黎平县的一些侗族地区，至今还流行一种原始的分配习俗：

① 高明：《古文字类编》，第502页，中华书局，1980。

② 清王筠：《说文句读》。

③ 《韩非子·五蠹》：“自环谓之私”作“自环者谓之私”。《诸子集成·韩非子·五蠹》，第345页，中华书局，1986。——本丛书编者注

每逢丧葬或扫墓聚餐时，常用竹篾将煮熟的肉片穿成环，侗语称“宽”，分配时每人一环。在人类社会的早期，生产力极为低下，除仅够维持生命的那一环肉或其它食物是属于自己享用之外，不可能有其它任何属于自己的财产。所以，最早的“私”的观念，就是指属于自己享用的那一环肉或那一份食物，除此而外，都为氏族“群体”所公有，故称“自环者谓之私，背私谓之公”。“私”与“公”既是矛盾斗争的两个方面，又是相互依存、对立统一的一种社会现象。

马克思主义的创始人告诉我们：“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的。”^① 人类最初的物质活动和物质交往，就是寻找食物和分配食物。他们为了生存，为了有效地获取食物和繁殖后代，必须组成一定的社会集团，必须“以群的联合力量和集体行动来弥补个体自卫能力的不足”。^② 于是，一群互为兄弟姐妹又互为夫妻的同辈男女组成了第一个社会组织——“血缘家族”。随着生产的进一步发展，以血缘关系为纽带的原始氏族制社会出现了。共同的血缘，共同的劳动和共同的生活，把氏族成员的命运紧紧地联系起来。为了氏族集团的生存和发展，为了有效地抵御外部力量的侵扰和危害，为了巩固氏族集团内部的团结，为了维护氏族集团的古老传统，在长期的历史发展中，便逐步形成了有利于维护氏族制度和氏族传统的行为规范。这种行为规范主要包含以下三方面的内容：（1）个体与群体的关系原则；（2）个体与个体的关系原则；（3）群体与群体的关系原则。在处理这些关系的过程中，都会出现“私”与“公”、“私”与“私”、“公”与“公”之间的矛盾纠纷。

① 《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第29页。

② 《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第29页。

如前所述，任何一种社会组织或社会群体，都是由个体（每一个人）联合而成，原始氏族社会也不例外，所以，个体与群体、个体与个体之间的利害冲突也是原始氏族社会内部的基本矛盾之一。在原始氏族社会时期，由于土地、山林等生产资料归氏族全体成员所有，所以个体与群体、个体与个体之间的矛盾主要表现在劳动产品（主要是食物）的分配方面。

在原始氏族社会时期，由于生产手段十分简单，生产能力十分低下，所获的劳动成果只能维持氏族成员的生命，有时甚至还要受到饥饿和死亡的威胁。在这种条件下，氏族内部只能实行平均分配劳动成果的原则，不允许“多吃多占”的行为发生。但是，由于饥饿驱使，有时难免也会出现“偷嘴吃”行为的发生。这种行为就是最初的“盗”。这种“盗”不具有阶级对立的性质，它仅仅出于生理机能的需要，表现为“个体”与“群体”、“个体”与“个体”或“群体”与“群体”之间的偶然冲突。正如幼儿园中的孩子，有时由于饥饿或嘴馋，也曾偷吃过其他孩子的食物或尚未分配的食物。人类最初的偷盗行为，大概与此有许多相似之处。

即使是偶然的偷吃行为，也同原始氏族社会所实行的平均分配劳动成果的原则相违背，它直接损害氏族全体成员的共同利益，所以必然遭到公众的强烈反对和严厉惩治。当这种惩治遇到某种疑难问题时，人们只好借助神灵的力量来达到自己的目的了。这也许是神判产生的最初原因，也是最早的一种社会需要和物质基础。

原始人类的物质活动和社会需要，仅仅为神判的产生奠定了物质基础。神判作为一种上层建筑领域中的文化现象，还须要有自己的认识基础和思维形式，这就是原始人类的神灵观念。

原始人类的神灵观念究竟产生于什么时候呢？据考古学家们分析，大约在二三十万年以前，直立人已经开始向智人过渡。

智人的脑量已达到现代人脑量的变化范围，智人的智力水平已经能进行抽象的思维，并有稳定的想象和联想。在他们的幻想世界里，大概已经形成某种灵魂之类的宗教观念。1908年，在法国的莫斯特山洞遗址发现一座尼安德特人的墓葬，墓主人为一青年，头部搁在右肘上，左手向前伸展着，身旁有经过加工的燧石，还有烧过的牛头骨的残骸。在同一遗址中还发现一座椭圆形的小墓，墓内有一个刚出生的小孩的遗骸，随葬品有燧石工具，墓上还覆盖着三块大石。莫斯特文化距今约12万年。在中国大地上最早留下宗教遗迹的是山顶洞人。在山顶洞人居住的洞穴的一侧有一块墓地，墓葬中发现有三具人的骨架，死者身上有一些陪葬的装饰品，还撒有红色赤铁矿粉末。山顶洞人的生活年代，距今约18000年。人类学家和宗教学家们普遍认为：埋葬死者无疑是一种以灵魂观念为内在根据的宗教行为。根据上述考古发现及其它的宗教遗迹，大体可以推断：人类最早的灵魂观念和宗教信仰活动，大约产生于原始社会旧石器时代的中期和晚期^①。神判作为原始宗教的一种表现形式，应当说在此期间也已经具备了生存的条件。但并不是说所有的神判方式都在这一时期产生，也并不是说当时的神判和我们现在所能见到的神判完全相同。只能说由于神灵观念的产生，当人们在社会生活中遇到某种疑难问题的时候，自然也会想到请求神灵的帮助。

神判行为也和其它宗教行为一样，“是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映”。所以，神判产生的直接原因，也必须到人们的日常生活中去寻找。下面让我们试探一下某些神判现象产生的具体情况和生活原型。

^① 参见吕大吉主编《宗教学通论》，第316—348页，中国社会科学出版社，1989。

先看看捞油锅、捞开水、捞稀饭、捞沸神判所依据的生活原型。从前面所介绍的“盗”字的原始形态中，我们已经初步领略到捞沸神判的原始轮廓。考古学家认为：陶器是母系氏族公社时期的重大发明之一。有了陶器，人们便可以用它来蒸煮食物。当人们用陶器蒸煮食物时，煮物者或站在旁边观看的某些氏族成员由于饥饿难忍，便产生了先吃一块的念头。于是他们趁人不备，偷偷从沸腾的容器中捞取一些食物自己先吃。由于作贼心虚，紧张中有时免不了会把手烫伤。当其他成员狩猎归来，发现剩的食物比他们原先所见到过的食物少了许多，他们一定会怀疑有人偷吃。凭感觉和经验，于是他们就让那些与蒸煮食物有关的成员把手伸出来看看，结果发现有的人手被烫伤。也许他们还不能最后判定谁是偷吃者，于是又让有关成员表演一次偷吃动作，结果表明：手被烫伤者确实是偷吃者。久而久之，这种从日常生活中取得的经验变成了传袭子孙的传统。以后这种传统又被神秘化，以致变成神的旨意，这也许正是捞沸神判的由来。随着社会的不断进步和物质条件的不断改变，捞沸神判亦由最早的捞肉块逐步演变成捞石斧、捞石块、捞铁斧、捞铜钱、捞银元、捞金环、捞钢针等。用于煮物的器皿也由竹筒、陶器渐变成铜器、铁器或者铁锅。随着金属工具的出现，铜斧代替了石斧，铁斧又代替了铜斧，所以捞沸神判也由原始的“捞肉块”演变成了“捞铁斧”。而其中的捞铜钱、捞银元、捞手镯、捞金环、捞鸡蛋、捞虎牙等，亦可看成是“肉块”的等价物或象征物的不同变体。

上刀梯、猎兽、徒手搏斗等能力神判是一种最具现实生活原型的神判手段。人们通常认为：偷盗者多是一些既懒惰又无能的人。没有劳动能力的人，只能依靠别人的劳动成果来维持生活，所以，对能力的检验便成了原始社会时期判断是非的一种常见的和重要的手段。

采摘野果，是人类早期获取食物的重要手段之一。有爬树能力的人可以采摘到大量的野果，他们不仅可以维持自己的生命，而且还能将采摘来的野果分配给本氏族的其他成员。可是，也难免会出现一种情况：某些成员靠分配的那点食物并不能填饱肚子，于是便产生了偷吃的念头和行为。当这种行为被人发现之后，大家就会问他：“我们每人只有三个果子，你为什么会有四个？”被嫌疑者回答：“那多出来的一个是我从树上采摘来的。”于是，人们就会让他爬树，对他进行能力方面的考验。如果能爬上去，并把野果采摘下来，就证明他说的话是真的；如果爬不上去，就证明他说的话是假的。“爬刀梯”这种能力神判，大概是由此演化而来的。

潜水、猎取人头等神判手段，大概也是出于对能力的考验。有潜水能力的人，可以捕捉到很多的鱼虾，所以他不需要再去偷吃他人的食物；而没有潜水能力的人，由于饥饿的驱使，有可能做出偷嘴的行为。猎取人头可能是由猎取兽头演变而来。在我的家乡，有一种传统习俗：大家上山打猎，如果打到野兽，兽头必须分给猎物的直接获取者，即分给打中猎物的枪手。这种习俗最早可能也是出自于对能力的检验，并以此来判断食物的来源和是非真假。

其实，在我们的现实生活中也不乏能力判的事例，比如某某干部，他每月的工资收入只有100多元，而他的生活水平却与此相差很大，他不仅每天大吃大喝，而且还盖了私房或购买各种高档生活用品。人们就会提出疑问：他的钱究竟是从哪里来的？假如他说不出正当的经济来源，即可判定他的钱财是贪污或盗窃来的。在原始氏族社会，除食物外，人们几乎没有其它任何别的财产。又由于大家在一起生活，所以每一天人的食物来源和数量都是大家最关心的问题。1960年前后，在中国大地上曾经出现过一阵“吃大锅饭”、“吃大食堂”的“共产风”，

由于食物的短缺和平均主义的分配原则，当时人们最关注的也是食物的来源和数量问题，也常常出现偷嘴偷吃的行为。由此看来，原始共产主义并不像我们所想象的那样公平、合理、美好和幸福。在原始氏族社会，不仅存在人类与大自然的尖锐矛盾和激烈斗争，人类社会本身也有自己的矛盾和斗争，其中最主要的问题便是食物分配。

我之所以不厌其烦地叙述人类原始时代的生活情景和食物分配问题，其主要目的是为了证实神判这种巫术行为和宗教形式在生产资料私有制出现以前业已存在，因为我们所说的私有制通常是指土地、山林、牧场、矿山等生产资料的私人占有制度，而生活资料（尤其是食物）的私人享用和私人占有，大概是伴随人类社会的产生而产生。以往，我们对生产资料公有制社会中人与人之间的经济利益关系问题研究不多，通过对原始共产主义社会食物分配原则的研究，对正确处理社会主义时期公有制经济利益关系也许会有某些借鉴作用。当然，这种借鉴应当是科学的、进步的和现实的，因为我们的时代毕竟同原始共产主义有着本质区别，但劳动成果尚不十分丰富，还不能充分满足所有社会成员的需要在这一点上又是十分相似的。只有当人类进入共产主义社会之后，由于社会产品的极大丰富，才能在个人消费品的分配方面实行“各尽所能，各取所需”原则，只有到了那个时候，才能彻底铲除偷嘴、偷吃、偷盗等丑恶现象赖以生存的社会根源。

（原载《民间文学论坛》，1991年第4期）

陶立璠

清代宫廷的萨满祭祀^①

陶立璠（1938— ），男，甘肃永登人。中央民族大学教授，中央民族大学民俗研究中心主任，中国民俗学会常务理事，国际亚细亚民俗学会副理事长。代表作有《民族民间文学理论基础》、《民俗学概论》等，主持编撰各类丛书十余种。

在阿尔泰语系诸民族中，满族是萨满文化表现最为集中的民族之一，初起于白山黑水之时自不必说，就是有清一代入主中原，在政治、经济、文化等方面大量接受汉民族影响之后，也从未放弃过对传统萨满文化的信仰。原因十分简单，随着汉语替代满语，汉文替代满文，汉文化生活方式替代满文化生活方式，满族传统文化正在逐渐消失。如果对在历史上对满民族产生过重大凝聚作用的萨满文化不加保护，民族意识将会消失殆尽。出于此种忧虑，乾隆皇帝于乾隆十二年（1747年）上谕管理内务府事的和硕亲王允禄等大臣、总办、承修、监造、监绘、誊录了《满洲祭神祭天典礼》，以皇帝下达圣旨的形式，

^① 原载《西北民族研究》1992年第1期，收录本丛书时略有删节。

命朝中重臣系统整理传统祭仪，这在中国历史上确不多见，反映了清王朝对传统的萨满文化的高度重视，同时，它从另一方面，也反映出萨满文化在满族传统文化中所占有的无法取代的地位。

关于编纂《满洲祭神祭天典礼》的原由和具体要求，在乾隆皇帝写给内阁的《上谕》中，讲得十分清楚：

上 谕

我满洲，稟性笃敬，立念肫诚，恭祀天、佛与神，厥礼均重，惟姓氏各殊，礼皆随俗。凡祭神、祭天，背灯诸祭，虽微有不同，而大端不甚相远。若我爱新觉罗姓之祭神，则自大内以至王公之家，皆以祝词为重，但昔时司祝（萨满——引者）之人，俱生于本处，幼习国语（满语——引者），凡祭神、祭天、背灯、献神、极祭、求福，及以面猪，祭天去祟，祭田苗神、祭马神，无不斟酌事体，偏为吉祥之语，以祷祝之。厥后，司祝者，国语俱由学而能，互相授受，于赞祝之原字、原音，渐至淆舛，不惟大内分出之王等，累世相传，家各异词，即大内之祭神、祭天诸祭，赞祝之语，亦有与原字、原韵不相吻合者。若不及今改正，垂之于书，恐日文讹漏滋甚。爰命王大臣等，敬谨详考，分别编纂，并绘祭器形式，陆续呈览，朕亲加详覆酌定，凡祝词内字韵不符者，或询之故老，或访之士人，朕复加改正。至若器用内楠木等项，原无国语者，不得不以汉语读念，今悉取其意，译为国语，共纂成六卷。庶满洲事祀遗风，永远遵行不坠。而朕尊崇祀典之意，亦因之克展矣。书既告竣，名之曰《满洲祭神祭天典礼》，所有承

办王大臣官员等职名，亦著叙入，钦此。^①

乾隆《上谕》言明，满族诸般祭祀“皆以祝词为重”，他所最担心的也是主持祭祀典礼的萨满，由于所习满族语言的变化，使祝词原字、原音渐致淆舛，且恐日久讹漏越甚，所以命令专人稽考旧章，厘正异同，并译成汉文。这从承担翻译事务的太子太保、武英殿大学士阿桂《奏折》和附于《满洲祭神祭天典礼》第四卷末尾的《跋语》中可以看出。

根据乾隆《钦定满洲祭神祭天典礼》所载，清代宫廷的萨满祭祀包含的内容十分丰富。它将满族民间萨满祭祀的主体部分，通过典礼形式固定下来，对参与祭祀的人员、方式、地点、供物、器用等都作了明确规定，下面分别加以叙述。

（一）清代宫廷萨满祭祀中的神祇

清代宫廷的萨满祭祀分常祭、月祭、报祭、立杆大祭数种，每种祭祀的神祇有时相同，有时则不同。如：

朝祭神。释迦牟尼、观世音菩萨、关圣帝君。姚元之《竹叶亭杂录》云：“太祖在关外时，请神于明，明与以土地神、识者知明为自献土地之兆，故神职虽卑，受而祀之。再请，又与以观音伏魔画像，伏魔呵护我朝，灵异极多。”由此可知，释迦牟尼、观音、关圣帝君是明代由汉族地区传入的。

夕祭神。夕祭诸神主要是民族神，如：阿珥年锡、安青阿

① 上谕，《钦定满洲祭神祭天典礼》，《文献篇》，姜园精舍刊行

检《文渊阁四库全书·钦定满洲祭神祭天典礼》，“极祭”应作“报祭”；“恐日久讹漏滋甚”应作“恐日久讹漏滋甚”；“朕亲加详覆酌定”应作“朕亲加详核酌定”；“永远遵行不坠”应作“永远遵行弗坠”。——本书编者注

雅喇、穆哩穆哩哈、纳丹岱琿、纳尔琿轩初、恩都哩僧固、拜满章京、纳丹威瑚哩、恩都蒙鄂乐、喀屯诺颜等。其中“唯纳丹岱琿为七星之神，喀屯诺颜为蒙古神^①，以先世有德而祀，其余则均无可考”^②。

祈福神。满语称佛立佛多·鄂漠锡玛玛，以柳树枝为婴儿求福。

马神。为皇帝所乘御马，为马群致祭于堂子，求牧群繁殖。

田苗神。满语称尚锡神。

八纛。又称八旗大纛，出师祇告及凯旋，告祭于堂子。

天神。是萨满祭祀中至高无尚之神，以神杆代替。

(二) 清代宫廷祭神、祭天场所

清代宫廷涉及国家大典的有祭天、地、太庙、社稷等。它们都有专门的场所，如天坛、地坛、太庙、社稷坛等。此外，涉及民族大典的祭祀场所在坤宁宫和堂子。

坤宁宫在故宫内庭的最后边，明永乐十八年（1420年）建，清顺治十二年（1655年）重建，改为祭神场所。每天的朝祭、夕祭、月祭、报祭、大祭，均在坤宁宫举行。吴振棫《养吉斋丛录》载：“坤宁宫广九楹，每岁正月、十月，祀神于此。赐王公大臣吃肉，至朝祭夕祭，则每日皆然。宫内西大炕供朝祭神位，此炕供夕祭神位”^③。

堂子是清代专门建立的祭天或出师告祇、祭马神、田苗神的地方。《大清会典事例·堂子規制》载：“顺治元年，建堂于于

① 《文渊阁四库全书·钦定满洲祭神祭天典礼·跋语》：“唯纳丹岱琿为七星之神”应作“惟纳丹岱琿即七星之祀”，“喀屯诺颜为蒙古神”应作“其喀屯诺延即蒙古神”。——本丛书编者注

② 《重定满洲祭神祭天典礼·跋语》，姜园精舍刊行。

③ 吴振棫：《养吉斋丛录》，北京古籍出版社，1983。

长安左门外，玉河桥东。祭神殿五间，南向；上覆黄琉璃瓦，前为拜天圆殿，八面棧扉，北向；东南上殿三间，南向。内垣一重，门三间，西向。门外西南，祭神房三间，北向。门西直北，为街门三，闭以朱栅。外垣一重，乾隆三年准奏，增设堂子祭神殿。黄纱灯四座，圆殿黄纱灯四座，大门红灯四座，甬道红灯二十八座。昭槤《嘯亭杂录》载：“国家起自辽沈，有设杆祭天之礼，又总祀社稷诸神祇于静空，名曰：‘堂子’……既定鼎中原，建堂子于长安左门外，建祭神殿于正中，既汇祀诸神祇者，南向前为拜天圆殿，殿南正中第一重为设大内致祭立杆石座次。”吴振械《养吉斋丛录》也说：“顺治元年，建堂子于长安左门外，玉河桥东。元旦必先致祭于此，其祭为国朝循用旧制，历代祀典所无。又康熙年间，定祭堂子，汉官不随往，故汉官无知者。询之满洲官，亦不能言其详，惟会典诸书所载。……祭神殿南向，拜天圆殿北向，上神殿南向，上神殿即尚锡神亭。”

（三）清代宫廷祭神祭天时间

清代宫廷萨满祭祀既承袭民间传统，循用旧制，又根据需要对祭祀时间加以相对的固定，一般分常祭、月祭、报祭、大祭几种，还有些祭祀时间不固定，临时变通。

元旦。皇帝亲诣堂子圆殿行拜天礼。明末皇太极崇德元年规定：“每年元旦，躬率亲王以下，副都统以上，外藩来朝王等，诣堂子上香。行三跪九拜礼。”^①之后，顺治、康熙、雍正、乾隆均规定元旦祭天，仪礼更加完备，堂子祀典，载入内务府会典。

常祭。指朝祭和夕祭。每天早晚由司祝主持祭祀。地点在

^① 清嘉庆二十三年（1818）刊殿版本《大清会典事例》。

坤宁宫。朝祭以寅时，夕祭以申时。

月祭。正月初二，其余各月在初一日。崇德元年规定，亲王以下，贝子以上，每府委官一人，前期斋戒，是日诣堂子供献，皇帝不亲往。月祭翌日，即每月初二日于坤宁宫举行祭天礼。

报祭。每岁春秋二季立杆大祭前期二日，于坤宁宫举行。

大祭。又称立杆大祭。时间在每年季春、季秋月朔日，或二、四、八、十月朔日，或上旬諏吉，在堂子祭天神。

四月八日，又称浴佛日，奉神于堂子，大内及各旗佐领，军民人等，不祈祷、不祭神、禁屠宰、不理刑名。

此外，春夏秋冬四季举行献神祭，春秋二季举行马神祭，共祭两天，正日为御马祭，次日为御马场牧群繁息祭。祈福祭祭佛立佛多·鄂漠锡玛玛，时间在朝夕，与朝祭、夕祭同。皇帝亲征或派大将出征，告祭堂子，时间并不固定。

（四）清代宫廷祭祀中的神职人员

清代宫廷祭祀主要由司祝萨满担任，而且主要用女萨满，保留了满族古老的习俗。据《满洲祭神祭天典祀·汇记满洲祭祀故事》载，满洲各姓祭神，多用女萨满，也有用男萨满的。自大内以下，闲散宗室觉罗，以至伊尔根觉罗，锡林觉罗姓之满族人，俱用女萨满主持祭祀。清初，内廷主位及王等福晋，皆有为萨满者。今大内祭祀，仍选择觉罗大臣官员之命妇为萨满，以承祭祀。至于居住在宫内的皇子，居住在紫禁城里的皇子，或已分府之皇子，也都要选择女萨满主持祭祀。其中，宫内皇子，在坤宁宫祭神，用觉罗萨满。紫禁城皇子，则于上三旗包衣、佐领管领下之觉罗或异姓大臣官员，闲散满族人等妻室内选择萨满，主持祭祀。分府皇子及王贝勒贝子公等，俱于各该属旗包衣、佐领管领下之觉罗，或异姓大臣官员，闲散满族人等妻室内选择萨满，主持祭祀。如属下并无承担萨满的人，也

可从管辖内的满族妇女中选择。自公侯伯大臣官员以下，以致闲散满洲用女萨满祭祀者，俱从本族内选择。如实在不能选出，也可不用萨满，只仿照萨满祭神之例，由本家家长叩头以祭。

清代对于祭神员役也有一定规定，所有这些员役，都是萨满的助手。顺治元年规定，坤宁宫祭神殿设司俎官五人，司俎执事十八人，宰牲十人，掌籍三人，服役二十人，赞祀女官长（即萨满）二人，赞祀女官（均于上三旗觉罗命妇内选取）十人，司香妇长六人，司香妇二十四人，掌囊妇长三人，掌囊妇十六人，碓房妇长六人，碓房妇三十一人，首领太监三人，内正八品二人，未入流（今改正八品）一人，太监二十六人。康熙二十年（1681年）规定赞祀女官增加至十二人。另外，堂子员役，主要是守护，由礼部选补。从这些员役配备中，可知清代宫廷的祭神、祭天活动，主要由妇女担任，沿袭了女真以来的古俗，女萨满的地位远高于男萨满。

萨满的主要职责是主持祭仪并诵祷神词。萨满神词在祭祀中又是最重要的。乾隆降旨编纂《满洲祭神祭天典礼》的目的也在于保存赞祝之词，怕其失传和淆舛。经过整理、翻译的萨满神词作为《祝词篇》保存下来，其中包括：

一、堂子亭式殿祭祀祝词（正月初一日，每月初三日，大祭、浴佛、为所乘马祭祀时用）。

二、尚锡神亭管领祝词（每月初一日，大祭、浴佛时用）。

三、坤宁宫祭祀祝词（月祭、常祭、报祭、大祭、祈福祭、为所乘马祭，为牧群繁息祭用）。其中包括：

朝祭诵神歌祷词

朝祭灌酒于猪耳祷词

朝祭供肉祷词

夕祭坐于机上演神歌祈请词

初次诵神歌祷词

二次诵神歌祷词

末次诵神歌祷词

诵神歌祷祝后跪祝词

夕祭灌酒于猪耳祷词

夕祭供肉祝词

背灯祭初次向神铃诵神歌祈请词

二次摇神铃诵神歌祭词

三次向腰铃诵神歌祈请词

四次摇腰铃诵神歌祷词

四、月祭及大祭翌日祭天赞词

五、每岁春夏秋冬献神祝词，其中包括：

朝祭神前祷词

夕祭神前祷词

六、献鲜背灯祭祈祝词

七、树杨柳枝求福祝词，为婴儿求福祝词

户外对柳枝举扬神箭诵神歌祷词

八、堂子立杆大祭祷词

堂子飨殿内祝词

堂子亭式殿内祝词

九、四月初八浴佛祝词

堂子飨殿内祝词

堂子亭式殿内祝词

十、祭马神室内祭祀祝词

以上萨满神词包括了祝词、赞词、祷词，用于不同的神祇、场合和目的。以往熟练和有经验的萨满，都能根据祭神、祭天等需要，即兴编撰祷词和祝赞词，但因原来的萨满神词系口耳

相传，难免产生误传和变异，“字音渐消，转异其本”^①的现象经常发生。甚至连那些所供奉的神祇也只知其音，不知其为何神了。

（五）清代宫廷的萨满祭祀典礼

清代宫廷萨满祭祀作为典礼仪式，严格限制在宫廷、堂子和宗室各姓家中，汉族官员和一般百姓并不参加，这种封闭的祭祀仪礼，当然很少为人所知。具体仪礼也只是凭借典籍和宫中行事保存下来。从这些典籍和宫中行事中可知，清代宫廷的萨满祭祀保持了满族民间古俗并与皇权结合起来，变得十分神圣。其中以祭天典礼最为隆重，其次，夕祭、背灯祭、献鲜背灯祭、树柳树枝求福祭、马神祭等，不仅保持萨满祭祀古俗，而且一一程式化，萨满在整个祭祀中的作用显得十分突出，试举几例来说明。

1. 夕祭神仪

清代宫廷的夕祭在坤宁宫进行，祭以申时。所祭神祇全是萨满信仰中的神灵，即满族神。举行夕祭时预先要将镶片金青缎神幔系于黑漆架上，用黄色皮条，穿大小铃七枚，系于桦木杆梢，悬于架梁之西，恭请穆哩罕神，自西按序安奉架上，画像神安放于神幔正中。设蒙古神座于左，皆于北炕南向，炕上设红漆大低桌二，桌上供香碟五个，醴酒五盏（月祭用醴酒，大祭用清酒，均宫中自酿。常祭与报祭用净水），时果九碟，酒糕十盘，九盘供桌上，一盘供桌下西边。炕沿下供醴酒一樽。

届时进猪（按满族习俗，敬神所用之猪，必须纯黑，无一

^① 纪昀等总纂：《四库全书》《满洲祭神祭天典礼》原本书前提要。

检《文渊阁四库全书·钦定满洲祭神祭天典礼》，其中的“字音渐消”应作“字音渐淆”。——本书编者注

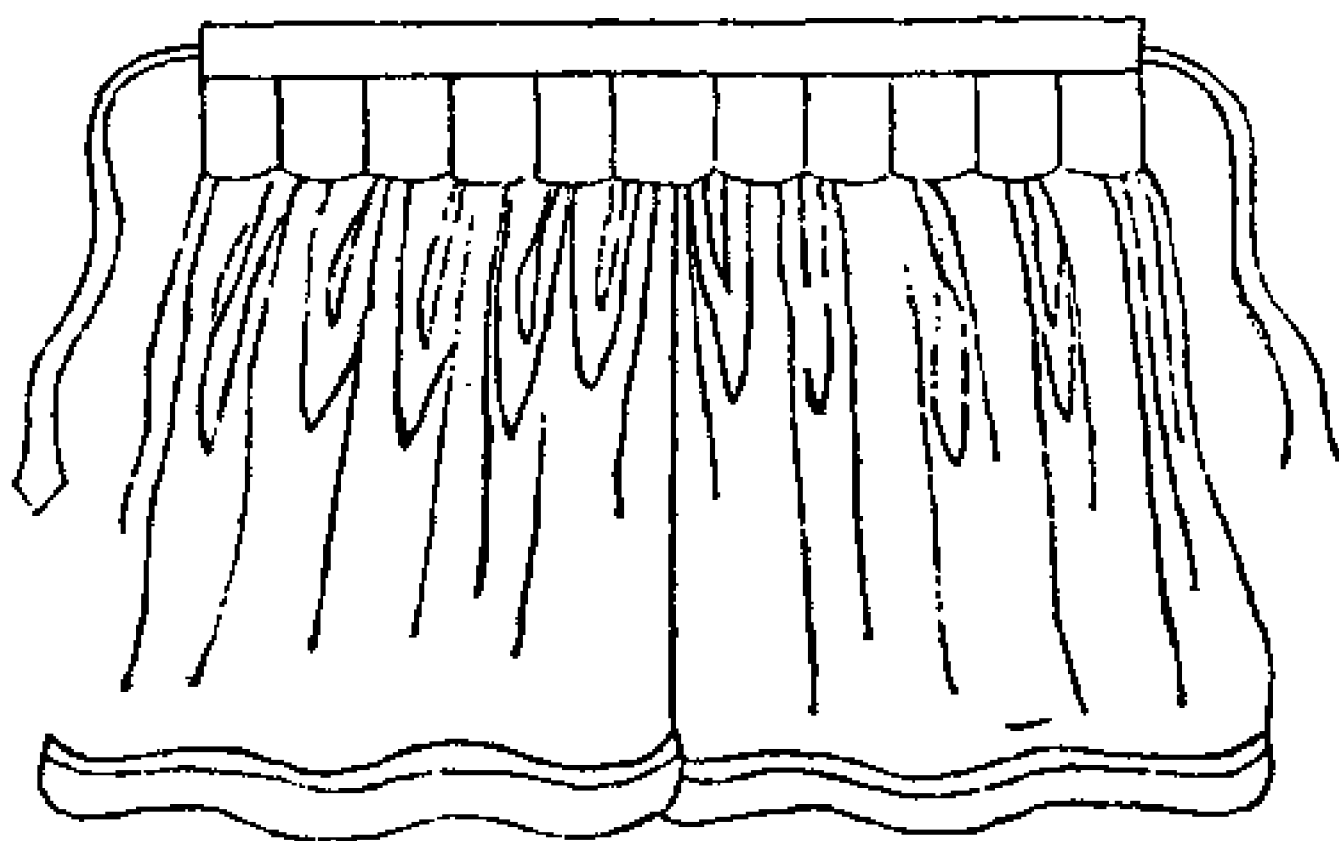


图1 夕祭司祝所系闪缎裙,上宽4尺,下宽8.2尺,长3.2尺。

杂毛)置于常放之处。司香点香,司香妇人以司祝祝祷时所坐黑漆凳置神位前。司祝系闪缎裙束腰铃,执手鼓,先向神位,坐于凳上,击手鼓,诵请神歌祈祷。然后拱立,初次向后,盘旋踏步祈祷,复盘旋踏步,前进祈祷;三次祈祷、诵神歌毕,解下腰铃。整个过程由司俎太监二人击鼓、鸣拍板,以和手鼓。然后以酒或净水灌猪耳,省之(避宰割),取血,解性熟之,司祝献肉,致祝于神,撤香碟内火并灯,掩灶内之火、展背灯青幕,关上门,司祝执神铃,振摇鼓,诵神歌以祷。击鼓、拍板



图2 夕祭司祝所系大腰铃,长3.6尺,宽1.6尺,高0.8尺。

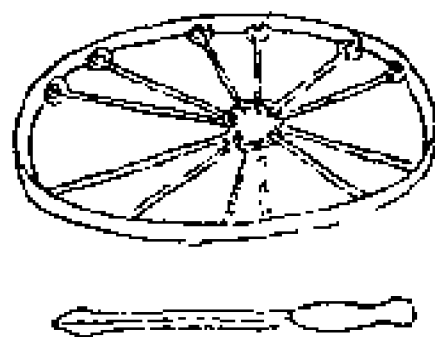


图3 夕祭用手鼓,圆径1.6尺,鼓槌长1.2尺

和之，凡四次。然后卷青幕、开门，点灯撤肉，将神像收藏起来。如遇皇帝、皇后亲诣行礼，司祝先跪，并诵祝词。

2. 堂子立杆大祭神仪

堂子立杆大祭，是清代宫廷祭天大典，仪礼十分隆重。立杆大祭之松木神杆，要提前一个月，派副管领一员，带催领三人，披甲二十人，前往直隶延庆州（今北京延庆县），会同地方官，于洁净之山内，砍取松树一枝，长二丈，围径五寸，树梢留枝叶九节，余俱削去，制为神杆，用黄布包裹，运回堂子，暂放于近南墙所设红漆木架中间，斜依安置，大祭前一日，立杆子亭式殿中间石上。

其次，是堂子飨殿内的布置。要挂神幔，供打糕、搓条饽饽、清酒等。坤宁宫则于大祭前40日，在宫内西炕神位前置缸一口，以盛清酒。司香等用槐子煎水，染白净高丽布，裁为敬神布条。用黄绿色棉线拧成敬神索绳，以各色绸条夹于其内，又用染色纸镂成钱文，司俎妇做搓条饽饽，并将一应供物，按规定摆设好。这些活动，均由司祝萨满参加祝祷。春秋立杆大祭前一二日，先于坤宁宫举行报祭，然后请朝祭神至堂子飨殿。

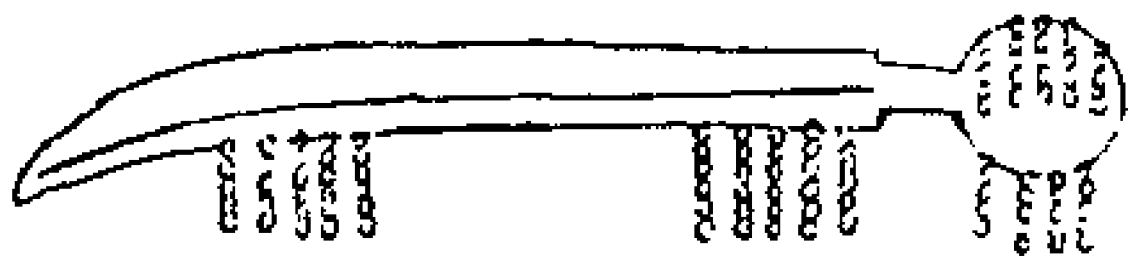


图4 萨满神刀，长2.42尺，宽0.21尺

大祭之日，先在亭式殿祭祀，有两名司祝萨满参加，一在亭式殿，一在飨殿。在飨殿内，司香举授神刀，司祝授受神刀前进，司俎官赞鸣拍板，奏三弦、琵琶，司祝叩头，司俎官赞歌“鄂啰啰”（有音无意），侍卫等唱“鄂啰啰”。司祝擎神刀，祷祝三次，诵神歌一次。如是诵歌三次，祷祝九次毕，然后进

亭式殿，叩头，诵神歌，祷祝三次，合掌致敬。而亭式殿内之司祝亦跪祝。如遇皇帝亲诣堂子祭天，则按宫廷仪礼，出仪仗，致飨殿和亭式殿拜祭。

3. 树柳树枝求福仪礼

求福仪礼可以在朝祭或夕祭时进行，也可单独进行。祭祀前数日，司俎官、司俎、司香等到九家满族中攒取棉线并细片，敬捻绳索两条，夹以小方戒绸各三片，酿礼酒。前一天，司俎官二员带司俎二人，司俎满洲二人，前往瀛台，会同奉辰院官员，监看、砍取高九尺，围径三寸的完整柳枝一株，用黄布包裹，运回坤宁宫，届时安设树柳枝石于坤宁宫户外廊下正中，树柳枝于石，柳枝上悬挂镂钱净纸条一张，三色戒绸三片。

神位的安置和朝祭、夕祭相同，西炕供佛、菩萨、关圣帝君，此炕供萨满诸神。悬挂神幔，摆设各类供品，比较有特色的是求福神箭，箭上系练麻和从九家满族中攒取棉线捻就的棉索一条，另一条棉索上系各色绸片，一头系西山墙上，一头穿出户外，系于柳枝上。遇有皇帝、皇后亲诣行礼，入坤宁宫，立于南首，司祝擎神刀，祷祝三次，每次祷祝，太监等歌“鄂啰啰”。祷毕，司祝左手擎神刀，右手持神箭走出户外，对柳枝举扬神箭，以练麻拂拭柳枝，诵神歌。举神箭，将练麻献给皇帝，皇帝三捋而怀之。太监鸣拍板，歌“鄂啰啰”，如此仪式进行三次，同时向皇帝、皇后献棉索。皇帝、皇后叩头，坐于西炕，举酒洒于柳枝，并以桌上所供之糕夹于柳枝所有枝杈，最后享受福胙，礼毕还宫。所余福胙均不令出户，分给司俎及宫

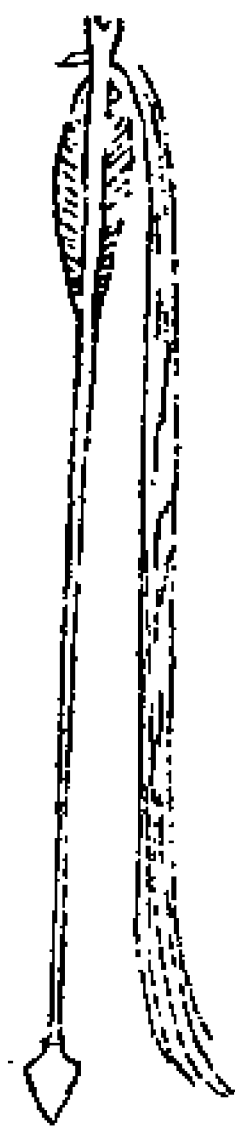


图5 求福用系练麻神箭长2.95尺

中太监等，不可剩余。鱼之鳞骨由司俎官持出，投洁净河内，柳枝上所夹之糕，亦令众人食之，不能剩余。

如上所举夕祭、立杆大祭，树柳枝求福祭等，是满族萨满祭祀中最有特色和最重要的，基本上保留了满族萨满祭祀的古俗。清代宫廷的萨满祭祀，传统来自民间，后遵照皇帝的谕旨，加以系统整理，将民间松散的祭祀仪式系统化，典礼化，并作为民族祭祀仪式，一直保留到清代末年，历时近300年。研究萨满信仰，不可不注意这一文化现象。傅佳在《记清宫的庆典、祭祀和敬神》一文中讲：“我在内宫伴读期间，曾叫太监领我去坤宁宫看了两次跳神。到了坤宁宫，先看到殿外东南角立着一根楠木神杆，上面有一个碗形的东西，内置五谷杂粮，说是专供‘神鸟’吃的。在坤宁宫的西暖阁里据说供着萨满神……正殿当中放着两张长桌，上置铜铃铛、琵琶、三弦、大鼓、摇鼓、檀板、神刀、神箭等物。不一会，进来两个‘萨满太太’（萨满教的巫祝），身穿绣花长袍，头戴钹子，足登绣花厚底鞋，一个弹起三弦，另一个腰间系上成串的铜铃铛，一手拿着摇鼓，另一只手拿着檀板，就跳了起来。她先在中央跳，后又向四方跳，口中不断地用满文喃喃歌唱。太监们告诉我，她唱的无非是向天地神祇和四海神灵求福求禄，驱魔祛病的意思。”又说，“我在宫内，每天都会见到有人赶着两口猪进苍震门，据说这是祭萨满神用的。”^①从这段文字可知，清代宫廷的萨满祭祀一直延续到清末，从未间断。

（六）清代宫廷的萨满禁忌

清代的萨满祭祀不仅仅限于宫廷，按《满洲祭神祭天典礼》

^① 傅佳：《记清宫的庆典、祭祀和敬神》，《晚清宫廷生活见闻》，文史资料出版社

的规定，除宫内居住皇子奉旨在坤宁宫祭神外，其余人等都在本家内设祭。麟庆在其所著《鸣雪因缘图记》“五福神祭”中记载了道光十五年（1835）家中举行萨满祭祀的情况，其仪礼完全按《满洲祭神祭天典礼》的规定进行。

伴随萨满祭祀还有一系列的禁忌习俗。归纳起来有如下数种。

（1）自大内以下、闲散宗室觉罗以至伊尔根觉罗、锡林觉罗姓之满人祭祀，均用猪。大内每日朝、夕祭各用猪两头。祭天用猪一头。春秋大祭、马神祭用猪一头。求福用鲤鱼两条。小孩出痘疹，避用猪、糕祭天。去祟时用小猪祭天。

（2）凡满族人等，祭祀所用之酒与糕，必须自己酿造制作，不得沽之于市。是以大内特设神厨，制作各种祭品。

（3）凡神位必供于正室。背灯祭祀之肉，例不出门，其朝祭之肉，除皮骨外，一概不准出户。凡食祭肉，虽奴仆经家长使役，也不得一边吃肉一边出门，必下咽方准出祭室。

（4）凡祭祀用猪之满族人家，如遇墓祭，丧祭，皆不用猪，包括皇帝的陵寝祭也如此。

（5）祭神所用之猪，必须纯黑色，不许有杂毛。

（6）凡满族豢养牲畜之家，不许猪进入祭室院内^①，倘有走入者，必省（避杀字）而祭之。与之相关的语言禁忌如：猪死曰“气息”，背灯祭之猪曰“牺牲”，焚所挂纸钱曰“化之烧燎”，猪之头、蹄削去其毛不曰“刮之”，而曰“焯之”。

（7）已整理好祭品和酿酒的人家，不去丧家。倘遇不得已

^① 索宁安：《满洲祭神祭天典礼·序》：“恭查满洲旧规，最重渫辙库（满语之神位）桃神祭祀之礼。大凡供神立神杆之家，如遇有从外面跑入驴、骡、马、猪等样牲畜及马鞭等物，所有穿者，戴白毡帽、戴无缨帽之人，概不准进神堂院门，神堂院内并不准哭泣，讲说不吉利之语，亦不许打骂众人。其奉事诚敬，丝毫不敢少懈。”

之事，必须往者，必等新更月建后，或更衣沐浴，过三日后方可入祭室。若本家有丧事，必请出神位，暂时安放于洁净之室。若族中孝服，则在大门外脱去孝服，始可入院内。如无另室之家，则净面洗目，焚草越火而过之始入。

(8) 祭祀之室及院内，不许持鞭人进入。祭室内不许哭泣、责处人，不语伤心事，不言忌讳恶语，要择嘉祥吉庆之事言之。

以上忌讳之事，康熙皇帝屡降旨于故老，所谓忌讳之事，训戒严切，成为家训的重要内容。

满族是一个笃信萨满的民族，萨满文化在其政治和社会生活中起着十分重要的作用。当满族以其强大的军事力量入主中原之后，建立了统一王朝，并大量吸收和学习汉族文化。但作为清代的最高统治者，出于政治上的需要并未忘记发迹于白山黑水的历史，更没有忘记曾起过民族凝聚力的萨满文化。特别是乾隆一代，将满族的萨满信仰用宫廷典礼的形式固定下来，并作为圣训代代相沿，这在中国历朝历代是绝无仅有的。清代宫廷的萨满祭祀集民间萨满信仰之大成，变为宫廷仪礼，这为我们研究萨满信仰提供了另一领域的信息。从这个意义上来说，清宫萨满祭祀具有着独特的文化史价值。

(原载《西北民族研究》，1992年第1期)

色 音

论萨满教的巫仪

色音（1963— ），男，内蒙古哲里木盟科左后旗人，蒙古族，民俗学博士。中国社会科学院民族所副研究员，中国民俗学会理事。主要从事北方萨满教研究，代表作有《〈蒙古秘史〉的多层次文化》、《蒙古民俗学》、《东北亚的萨满教》等。

仪礼是基于某种观念体系或价值规范而形成的象征体系。可以说，没有象征就没有萨满巫仪。在文化人类学上通常把象征分为语言象征、行为象征、仪礼象征等几类。而在仪礼象征中也可以细分为人生仪礼、强化仪礼、宗教仪礼等若干类。涂尔干曾经把宗教仪礼分为消极仪礼和积极仪礼、集体仪礼和个人仪礼等类型。从涂尔干以后学术界也有各种分类方法，在此不必赘述。

作为宗教仪礼的萨满教巫仪中也有各种表现形式。在此主要从加入仪礼、治病仪礼、祭祀仪礼、祈愿仪礼及其它仪礼等几个方面对萨满教巫仪之内容和机能加以论述。

一 加入仪礼

加入仪礼是通过仪礼的一种形态。萨满教的加入仪礼一般是在成巫过程中举行，通过加入仪礼，新萨满可以被社会所承认，从此成为真正的萨满，得到独立行巫的宗教资格。从世界各地的萨满巫仪来看，几乎都有某种程度的加入仪礼，只是程度和规模不同罢了。

在满-通古斯语族各民族的萨满巫仪中，其加入仪礼往往是以“登攀仪礼”的形式出现，以爬刀梯或爬树梯的方式来象征通往天界之路的。在满族萨满的加入仪礼中，屋前立两棵叫做“土鲁”的树，其长约90~100cm，两棵树之间用5、7、9等奇数为单位的横杆连起来。离数十米远的南边另立一根“土鲁”，并用细长的皮绳把东边的“土鲁”和南边的“土鲁”连结起来，连绳的两端上有飘带和鸟的羽毛等，那就是神灵通过的路。连绳上还串有木轮，木轮可在两棵“土鲁”之间自由移动。萨满候补者坐在两棵“土鲁”中间，敲鼓。老萨满把所有的精灵请降到南方的“土鲁”上，并把它用木轮送到萨满候补者那边。精灵附到萨满候补者的身体之后，老萨满用各种方式考验候补者，候补者必须要详细地复述所有精灵的来龙去脉。举行加入仪礼的当天夜里，萨满候补者要爬上连在两棵“土鲁”之间的最上边的横杆，在那儿稍微停留，并把衣裳挂在“土鲁”的横杆上。这种仪式一般连续三天、五天、七天或九天。满族萨满的加入仪礼中还有一种从燃烧的煤炭上赤脚踏过的仪式。如果萨满候补者能够指挥和管理自己的所有精灵，那他就会毫无损伤地顺利通过那堆火。另外，满族萨满的加入仪礼中有一种冬天在冰上打出九个洞，萨满候补者以第一个洞钻进，从第二个洞出来的方式通过几个洞。这种“寒胜法”在古代藏族的

宗教习俗中也有过。下雪的寒夜新人巫者穿上弄湿了的衣服，用自己的体温把它弄干。在爱斯基摩人中，对寒冷的抵抗力是衡量萨满法力以及选择萨满候补者的标准之一^①。

在萨摩亚萨满的加入仪礼中，萨满候补者朝西方站立，其师匠萨满面对阴暗世界的神灵祈愿它能援助萨满候补者，并引导他加入到萨满队伍中来，然后老萨满接着吟诵有关阴暗神灵的赞歌，候补者要多次重复吟诵老萨满赐教的语句^②。

蒙古族萨满的加入仪礼叫“伊寸大巴达爬呼”，意即过九道关卡，类似于锡伯族上刀梯仪式，也是个严酷的考验形式。九道关的一般作法是要赤脚踩过九个烧红的铡刀。但也有从一枚烧红的铡刀刃上赤脚跳九九八十一次的时候，这也叫九道关。顺利通过九道关才能成为真正的萨满。对九道关的解释说法不一。也有人说，九道关包括：筷子关、鞭子关、铡刀关、“吉达”（即矛）关、“伊勒都”（即剑）关、“嘿土杆”（即刀子）关、锥子关、“火顺”（即犁铧）关、熨斗关等九关。但是并非所有的萨满都能通过“九道关”，也有些不通过“九道关”而当萨满的。如我所调查的塔斯博（萨满）就是没通过“九道关”就当上了萨满。调查的时候村里的老人们都说看到过塔斯博赤脚踩过烧红的铤刃的场面，但他自己不知由于什么原因不肯承认这一点。据满昌氏的调查，在其它地方的蒙古萨满中没通过“九道关”的萨满也不罕见。如，内蒙古哲里木盟科尔沁左翼中旗（原达尔罕旗）的宝音贺其格萨满给他介绍说，能够通过全部关卡的萨满是法力超群的萨满，实际上真正通过九个关卡的萨满并不多。宝音贺其格本人是通过“九道关”的好萨满。据

① 《民族学研究》第十四卷、第二号，昭和24年、东京，第19页。

② 埃利亚德：《萨满教——古老的昏迷方术》，第147-150页，东京，冬树社，1974

他介绍：“通过‘九道关’那年我十五岁，仪式一开始我就第一个通过了，根本没怎么害怕。但是一起参加仪式的四十多位萨满当中大多数人不敢通过，半途退下来，甚至有的惧逃了”^①。从此看来，“九道关”不是必须要通过的绝对条件，并不是每个萨满都要通过“九道关”的。作为通过仪礼之一种形式的加入仪礼是萨满从“俗”转“圣”的主要标志。

二 治病仪礼

治病仪礼是萨满巫仪中最常见的仪礼。这取决于萨满的职能。因为，对于萨满来说占卜鬼神、治疗疾病是最主要的职能。可以说没有一个萨满是不治病的。萨满治病首先要判断原因，然后根据灵魂离体还是恶鬼作祟的不同病情而采取不同的治疗方法。萨满认为不同的病症是由于不同的恶灵作祟的结果。如，达斡尔族萨满的治病仪式中，认为使人神经错乱的病症是由于博果勒巴尔肯作祟的结果。

在韩国巫仪中，有个叫忧患仪礼的巫仪是专为治病而举行的。特别是在济州岛地区，认为人患病是由于灵魂脱离身体而引起的，所以巫堂先要把灵魂的下落找出来，并使脱出的灵魂重新附体。这一仪式叫 neokteurim，多用于治儿童病。其顺序是先设祭坛，上面放物，另放一张祭桌，桌上放有水的器皿，然后萨满（济州地区叫神房）坐在桌子前面请诸神降临。神灵降临后教给灵魂的去向，发现灵魂的下落之后再用念咒驱逐恶神。为了驱逐恶鬼用神刀轻扎病人身上，并反复作一种向空中乱扎

① 桑亦赤兀卜惕·满昌：《蒙古萨满》，第43页，内蒙古人民出版社，1990。

的动作^①。这非常类似于近代蒙古族科尔沁萨满教中的“吉达倾戈腹”仪式。科尔沁萨满跳神治病的时候，往往表演一种往肚子上扎矛的动作，蒙语叫作“吉达倾戈腹”。吉达为一种短矛，萨满的法器之一，也称七星宝剑。一般是治病仪式中，把吉达放在病人的某个部位或者某一个器官上面，然后再诵咒治疗。

西伯利亚的雅库特、图瓦、布里亚特等各族萨满的治病手段常用的有用嘴吸出进入体内的恶灵和把体内的恶灵转移到其它物体上的方法。雅库特萨满的治病仪礼由：（1）叫出补助灵；（2）找病因——灵魂脱体还是恶灵附体；（3）驱逐恶灵；（4）萨满天界飞翔等四个部分所构成。北美萨满的治病仪礼关键在于找到病因。病因一般有两种，一是由于某种病原体进入体内而引起的；另一种是由于失去灵魂而引起的。前一种情况，萨满以把进入体内的恶灵驱逐出去的方式来治疗。后种情况，把脱走的灵魂找回来重新放入体内。巫仪主要在患者的家里夜间进行^②。从世界各地萨满的治病仪礼来看，昏迷失神状况是不可缺少的部分。蒙古族萨满的恍惚、昏迷状态叫“博奥入其腹”，即灵物进入萨满体内的意思。萨满进入恍惚失神状态之后才能附体下神，治疗疾病。土耳其学者阿·伊南在他的《萨满教今昔》一书中比较详细地介绍了雅库特萨满在治病过程中的昏迷状态。他记述道：在仪式要开始的时候，萨满发生了奇怪的变化。他哽咽起来，脸上的肌肉不停地动，眼睛死盯着火，燃烧的火渐渐熄灭了，萨满脱下平时穿的衣服，换上仪式用的长袍。手里拿着烟斗，慢慢地吸着烟，哽咽得更厉害了。眼睛闭上了，

① 樱井德太郎：《日本的萨满教》，下卷，第508～514页，东京，吉川弘文馆，1974。

② 埃利亚德：《萨满教——古老的昏迷方术》，第386页，东京，冬树社，1974。

萨满坐到位上喝了一点水，他把嘴里的水向四周喷出去。主人把火熄灭，房间一片漆黑，萨满低着头，好像陷入沉思的国王，一声不响，一动不动地坐着。周围一片寂静，有时被萨满的哽咽声打断。突然萨满打一个呵欠，同时听到有敲金属的声音，整个屋子发出可怕的响声：苍鹰的叫声，海鸥的哭声，各种各样的鸟叫声。又是几分钟的寂静，萨满陷入昏迷状态^①。这里的各种鸟叫声就是萨满的辅助灵，在辅助灵的帮助下萨满可以较快地进入昏迷状态。吉尔吉斯萨满的治病仪礼中辅助灵也起着重要作用。吉尔吉斯人的观念中，萨满的超自然的法力并非来自于自身，而是来自于处于萨满操纵之下的诸灵。萨满认为那些守护灵是自己法力的源泉，也是他的向导。那些神灵根据萨满的意愿有时变成多数的武装军队或动物群，举着青色的军旗和恶灵群展开激烈的争斗^②。

萨满治病时常用火疗法。如不妊症、产褥热、妇女病、肿病、头疼、眼疾、伤痛等生理方面的疾病往往用火疗法治疗。例如手指头肿痛生脓，便认为是恶魔附着引起的，为了驱恶魔离去，乃使用炭火烧烤指头，当脓肿的指头“扑哧”一声突然地破裂时，病人很高兴，认为恶魔已离开了指头，不久以后就复原了。在布里亚特蒙古族的萨满治病过程中，萨满也使用火疗法，以治疗患部，他们相信可以用火祓除身体上的污秽。萨满一只脚站在地面上的石板上，另一只脚揉擦烧红的道具，然后把脚来回数次放在病人的患部治疗^③。布里亚特蒙古萨满一般对小孩病不用火疗法，法国人类学家列维-布留尔在他的《原

① 阿·伊南：《萨满教今昔》，第86页，中国社会科学院民族研究所编印，1979。

② 加藤九祚：《日本的萨满教及其它的边缘》，第205页，东京，日本放送协会，1984。

③ 《东亚论丛》第三辑，第384页。

始思维》一书中写道：“布里亚特人在孩子得了险症时相信这个孩子的头顶是被一种貌似田鼠或者猫的小野兽咬了，除了萨满，谁也不能看见这个小野兽”^①。

萨满的治病仪礼应该说从萨满穿法服起就开始了。因为穿法服就意味着萨满使法力附于身躯，穿法服有法服的神歌，穿法服的过程不能排除在巫仪之外，脱法服则意味着巫仪告以结束，萨满脱法服有脱法服的神歌，并且其歌词内容往往成为那次巫仪的结束语或结尾词。萨满脱法服时总要解释清楚由于疾病已经治愈，巫仪已经结束，因此要脱法服等等问题。把这些问题都一一交待完了才脱法服，治病仪礼告以结束。科尔沁蒙古族的萨满当他跳完神脱好法衣之后还要说一些：把花衣服脱下来，让后背的汗水消除，明天不回去干活吗？老少一起享福吧等送走来客的礼貌话。

我认为归根结底萨满的治病方式可以归结为向外型和向内型两大类型，向外型是把人体内的恶灵驱逐出体外，而向内型则是与此相反，把离开躯体的灵魂找回来，并重新放入体内。古今中外的萨满治病基本上不外乎这两类。

1940年，热列宁（Zelyonin）在他的《西伯利亚的翁充崇拜》一书中提出，萨满教的发生与其医术机能有着密切的关系，医术机能是萨满教最主要的职能之一，也是最直接的实践目的。而其它的实践机能是次要的^②。这一观点确实有道理，在萨满的所有机能中治病是最基本的，最主要的机能。总的来说，在我们的观察中，萨满教的治病方式是融心理治疗、运动治疗和技术治疗为一体的综合性治疗。它并不是单纯的巫术，也不是纯粹的医术。在学术界一般把类似萨满的这种综合治疗称之为

① 列维·布留尔：《原始思维》，第55页，商务印书馆，1981。

② 《蒙古》，昭和18年2月号，东京，第10卷第2号，第78页。

“社会文化治疗”(socio-cultural therapy),或称为“民俗精神医术”(ethno-psychiatry)。法国人类学家列维-布留尔论及对疾病的神秘治疗时说:“关于病的观念本身就是神秘的。这就是说,疾病永远被看成是一种看不见的,触摸不到的原因造成的,而且这原因是以许多各不相同的方式来被想象的。……不是关于疾病的神秘观念才引起了采用神秘手段来治病和驱走恶魔的需要”^①。

三 祭祀仪礼

萨满教的祭祀仪礼种类繁多,形式多样,天地山川、草木鸟兽等世界万物几乎都可以成为萨满所祭祀的对象。但从规模来讲家祭仪礼和村祭仪礼是比较大而常见的祭礼活动。人、神、物是祭祀活动中的三大要素。祭祀活动首先要由人来主持并有人来参加;其次是作为祭祀对象的神灵;再者为祭神所需的供物。这三者是祭祀活动所不能缺少的固定性要素。此外,祭祀活动一般由一定的时空结构所构成,有祭祀的时间和场所,并有规模的大小之别。萨满的祭祀仪礼有各种表现形式。如达斡尔族萨满的祭祀仪礼中有斡米南仪式、依尔登仪式、洁身祭等几种形式,并且各有其独特性。蒙古萨满教仪礼历来有红祭(以血肉为主)、白祭(以奶制品为主)和酒祭等三种方式。

家祭仪礼是萨满教祭祀仪礼中主要内容之一。以满族萨满的祭祀为例,其家祭仪礼比其它任何仪礼都重要。《绥化县志》记载满族的家祭仪礼甚详,其原文云:“满族忌日,祭于墓,家祭,择时宪书之宜祭祀日举行焉,惟不用寅亥二日,祭器用哈吗刀(刀或以铜,或以铁为之,其四周有孔,击以连环,摇之

^① 列维-布留尔:《原始思维》,第256页,商务印书馆,1981。

有声)、轰务(以木杵为之,长二尺许,端缀铜铃)、单环鼓、札板、腰铃、杯匙碗箸、几架、槽盆等物,同族者咸往致祭,迎祖先像于前,祭者三家(后有祭者至此迎之),供于正室西墙,墙支木板谓之祖宗板,以黄米饭一盂,家萨满二人焚香乞,萨满击腰铃,持哈吗刀,族人或击单环鼓,或击札板,萨满歌乐词三章。凡歌一章,主祭及助者,咸行叩首礼一次,乃宰豕者去皮,豕者用纯黑毛色,折为十一件,熟而荐之,萨满重歌乐词每章主祭及助祭者行礼如前,祭毕,席地食福胙,铺油纸一张,不设席,以盆代几。夕复祭,萨满击鼓,歌乐词,主祭及助祭者行礼如前,复宰豕折豕荐豕,族人再食福胙。次日昧爽,仍祭天地,于院中设案,照壁后案供木酒杯三只,小米饭一盂,宰豕,陈于照壁东偏西偏,置锅灶,割肉少许,煮熟切成小方块,盛一磁盆,又以木碗二盛小米饭,并供案上,萨满跪诵祝词,以铜匙举肉向南分布。晚时,主祭者行九叩首礼,及以豕尾及小米纳置莫杆锡头内,谓之天贶,祭毕,族众食余院中,谓之吃小肉饭,午后煮肉燎皮,食于室内,谓之吃大肉饭。凡是祭肉,以尽为度,有余则肉于地,骨投于河。祭期或二、三日,或五、六日。萨满或男或女,或多或寡,均视家之丰俭,昔岁一举行,今则此风稍戢,已不复观矣”^①。

在韩国萨满教巫仪中村祭仪式比家祭仪式有“三多”之特征,即人多、物多、神多。例如,1970年在韩国睦社长宅举行了一次村祭仪式,那次祭祀活动一天就花了300万韩国圆。那时参加了二十来个巫堂,供物比平时多好几倍,甚至把一头大牛全部作为祭礼所用供品来用。供祭的神灵有山神、帝释神、

^① 常荫廷修:《琿琿县志》,卷七,第7页,台北,国立故宫博物院藏,1921年刊本。

成造神、大监神、祖上神、军雄神、别相神、土地神等无数个神^①。

祭祀活动离不开供品或祭品，萨满把奉献的祭品带到天界和地界。通—古斯萨满一般要举行好多供牲仪礼，特别是一年一次的祭祀救助灵和守护灵的仪式是比较隆重而规模较大的祭祀活动，古代蒙古族祭天时常用杀白马祭天，蒙古古代文献中有成吉思汗的敌手札木合杀白马祭天的记载。到了后期，特别是近代科尔沁萨满的巫仪中祭天一般用羊肉，1987年5月我曾在内蒙古哲里木盟科左后旗的哈日格苏木的白音宝吐嘎查进行调查，访问过一位七十七岁的老萨满。据他介绍，科尔沁萨满的祭天仪式中习惯上要献白羊。其它颜色的羊不能作为供牲来献祭。

满族萨满的祭祀仪礼所用供品也多为牲畜。据《黑龙江外记》记载：“库雅喇满洲以火祭天，间用牛，近则讳犬而谎言用豕，不知犬曰羹献，古礼以之荐宗庙，何讳为？”^②从此看来，满族古代祭祀活动中有过以狗、牛作为供品的习惯，到了后来以猪祭为主了。

萨满教的祭祀仪礼作为一种象征体系，它主要由语言象征、实物象征和行为象征等三种形式来表现的。行为象征以各种祈祷、跳神、登梯等方式表现出来，实物象征以各种法器法服以及神杆等实物的象征意义表现出来。而语音则是通过祭词、神歌等语言文化体系表现出来的。萨满的祭祀仪礼中祭词是不可缺少的，可以说不存在没有任何祭词的萨满祭仪。祭天有祭天词，祭火有祭火词，每一种祭祀活动都伴随着相应的祭词，拿达斡尔族的萨满祭仪为例，其祭天祷词如下：

① 崔吉城：《韩国的萨满教》，第46～47页，弘文堂，东京，1984。

② 西清：《黑龙江外记》，第77页，黑龙江人民出版社，1984。

父天听听祷词，母天了解缘由。
 坐在根源的大公主，用簸箕般的耳朵静听。
 坐在角落的大官人，用明亮的眼睛瞧着吧。
 不是没有缘由地祷告，不是没有灾害地答对。
 为了遵守许过的愿，在今天的日子里，
 献祭你所需的牺牲，有像簸箕样的耳朵，
 有像黑果样的眼睛，有翻地的嘴巴，
 有绶子般的尾巴，有凳子般的腿子，
 有叉子般的蹄子，有黑呢绒般的毛，
 有腻人的肥脂，把可爱肥壮的牲物，
 供奉在你的面前。夺取了它的生命，
 把胸腔内脏高举起来，给门神们告知，
 和大门的天在一起，把四肢的筋剔出来，
 把横膈膜拿出外面，把新鲜血涂在槩上，
 把主要的骨骼摆左右；和天娘娘在一起，
 和神娘娘在一起，在你的左右献祭酬谢，
 供奉肩胛和尻背。^①

祭词因祭祀的对象不同而不同。如祭“霍列力”神的祭词就和祭天的祷词不同。达斡尔族萨满的祭“霍列力”的祭词有：

经过索伦达斡尔的时候，供奉在这个家里。
 位居在两边的墙上。有三个座位的神，
 有犁杖的座位，藏居在犁镜里^②。

① 《达斡尔族社会历史调查》，第244页，内蒙古人民出版社，1985。

② 《达斡尔族社会历史调查》，第248页，内蒙古人民出版社，1985。

萨满的祭祀活动往往有好多禁忌。笔者于1987年5月进行民俗调查时，见到一位老萨满，据他介绍，萨满杀牲祭天，特别是杀羊祭天的时候必须要把羊的各种特长以及羊的结构，如骨头有多少块，各种内脏的位置在哪儿等等必须一一告诉天，如果报错了数字或位置，天会发怒。此外，供天的羊必须选纯白无杂毛的羊，只要夹杂其它颜色的毛，天也会发怒，这种祭祀中的讲究和禁忌，在满族和其他北方民族萨满巫仪中也不罕见，如，满族萨满举行大祭前要斋戒，即不准饮酒吃肉。满族的猪祭仪式中有一种举请茶的习惯，请茶用从井打出来的水，名曰无根水。打水时不准回头，不准与人说话，然后用请茶或酒浇猪耳，耳动为领牲，耳不动便要默祝：淘米不洁净啦，斋戒不虔诚啦，猪毛不纯黑啦，等等。祈求说：神仙不见凡人怪，求个吉利，你老快领了吧！整个祭祀要求极其洁净：净手、净面、脱帽等^①。

萨满教的祭祀仪礼有规模上的大小之别。如达斡尔族萨满祭祀仪礼中有大祭和小祭之别，并且其所用供物，所祭神灵之数都有差别。大祭时献牢如下：霍列力·巴尔肯本神，用白顶枣红色公牛，霍列力·巴尔肯的“斡若克西”用栗色牝牛；霍列力·巴尔肯的“麻罗”用黄色牡马。祭祀时有九个男子献酒和敬烟的仪式，接着九男九女献舞。大祭一定由雅德根主祭，巴格其配合。小祭没有雅德根也可以，可由巴格其主祭。小祭时霍列力·巴尔肯本神用羊一只，祭“麻罗”用牡羊一只^②。此外，由于祭祀不同神灵的需要萨满所选祭坛和祭场的位置也不同。如，在汉城地区，巫堂迎接村神付根的时候在外庭的一边立城隍旗来祭神。而海神龙王的祭场则在远离村庄的

^① 张其卓：《满族在岫岩》，第112～113页，辽宁人民出版社，1984。

^② 《达斡尔族社会历史调查》，第249页，内蒙古人民出版社，1985。

海边。

在宗教民俗学上根据仪礼所针对的对象把它分为对向式仪礼和对自式仪礼。萨满教的祭祀仪礼则是属于前一种类型。祭祀仪礼中所祭祀的对象往往不是自我，而是外在于自我之外的某种物质实体或精神实体。祭祀仪礼是既有以祈祷、献祭等为特征的行仪内容，又有以诵词、唱文为特征的口仪内容的综合性仪礼。在萨满教的祭祀仪礼中，时、空都有某种特定的神秘意义。祭祀的时间不是随意的，而是某个预定的神圣时间。同样，空间也必须是代表某种宗教意义的神圣空间。这样整个祭祀仪礼就充满神秘性。

四 祈愿仪礼

祈愿仪礼是以求得神灵之佑护作为直接目的的宗教仪礼。萨满教的祈愿仪礼，从大的范围来看，其目的无非有两种。一种是为满足本能需求而进行的祈愿仪礼。如，祈求山神赐予猎物的狩猎仪礼、祈求风顺雨调、五谷丰收的农耕仪礼等都是为了满足衣食住等自然本能的祈愿，尤其是以食物获得为目的的祈愿仪礼的主要内容，就是围绕着满足本能需求而展开的。另一种是为满足社会需求而进行的祈愿仪礼，如，求子仪礼，求胜仪礼等都是为了满足某种社会需求，求子是为了家庭的延续，子孙的繁衍和社会的存续。求胜仪礼则是以权力获得为终极目标的社会性仪礼，特别是在古代游牧社会中的战争仪礼，对战神的祈愿，以夺取王位为目的的权力祈愿等，都属于求胜仪礼。此外，还有为氏族、部落的共同繁荣而进行的祈愿仪礼。但是不管祈愿的方式有多少种，其最基本的目的无非是为了满足自然本能和社会需求。

求子仪礼是萨满教祈愿仪礼的主要内容之一。有关求子习

俗的较早记录有《金史》中的“习不失传”。《金史》载，完颜金的始祖，“久无继嗣，与昭顺皇后徒单氏，祷于巫”^①。在我国北方少数民族的萨满教中，求子习俗较普遍。在赫哲族萨满巫仪中，年过三十而不生育者，即以为自己无第三灵魂，须请萨满找魂。称求子的仪式为捉雀，所以收魂袋叫做雀的魂，他们以为小儿死后，魂变为雀，雀飞入室，不许捕捉。有小儿之家，在送子娘娘背后竖立的杨柳枝杈上，每以草扎成一鸟巢形，为小儿灵魂寄托之所。相传赫哲族萨满在跳鹿神时，神队在归途中，求子的妇女躲在萨满背后，在神帽或神裙上的飘带挽一结，不让萨满知道，萨满到家后查问挽结的人，求子的妇女跪下，以酒洒在神杆上，叩头许愿，若能得子，则敬献牛马猪羊来还愿。萨满击鼓向神祷告，乃命求子的妇女过三四日到萨满家来跳神，取胎儿的魂灵。在此三四日间，萨满于睡眠时出外找魂，能将他处孕妇的胎魂盗过来，或捕捉死后不久的婴儿魂灵，放在家里，求子的夫妇在约定的日期到萨满家取胎魂，萨满击鼓，使胎魂附体。满族萨满教中也有类似的求子习俗，以清朝的宫廷萨满教为例。清廷坤宁宫的树柳枝求福之仪（又称换索）也是一种祈愿仪礼。在祭祀前数日，选无事故的满洲九家，攒取各色棉线绸片，捻作线索二条，更合小方戒绸三片。这个线索在祭仪当日，先挂在西炕酒樽下所立的神箭上，其后将一头结于祭场西壁的铁环，另一端系于户外的柳枝上，诵诗求福。树杨柳枝，扎一鸟巢，为小儿灵魂寄托之所^②。满族民间的求福换索仪式同于宫中树柳枝求福仪式，俗称之为祭佛托妈妈。据较早期的记载，金昭祖向萨满求过子。《钦定盛京通志》载：“金昭祖久无子，有巫者能道神语，甚验，乃往祷焉。巫良久曰：

① 《金史》卷七〇。“习不失传”。

② 吴东寅：《满族史论丛》，第197页，生活·读书·新知三联书店，1978。

男子之魂至矣，此子厚有福德，子孙昌盛，可拜受之，生则命之曰乌古，是为景祖。又良久曰：女子之魂至矣，可名曰五忍。又良久曰：女子之兆复见，可名之曰斡都拔。又良久曰：男子之兆复见，然性不驯良，长则残忍，无亲亲之恩，必行非义，不可受也。昭祖方念后嗣未立，乃曰：虽不良，亦愿受之。巫者曰：当名之曰乌古出，既而生二男二女，其次第先后皆如巫者之言”^①。

在阿尔泰语系诸民族的史诗以及其它民间文学作品中也有好多求子习俗的描写，萨满教的特色较明显。在一些突厥史诗中，英雄的父母向天神求子之前，要举行祭天仪式。在祈子仪式上往往会出现一位长者来帮助无子的夫妻向天神祈子。有人认为，可以把它看作是古代萨满主持祈子仪式在突厥史诗中的残留的遗迹^②。据调查，在新疆某些地方至今还残存着向神树求子的风俗。如，新疆特克斯县柯克苏地方有一温泉，旁边有一古树，有些求子者带来婴儿摇车的小模型摆在树前，祈求生儿育女，传宗接代^③。从此看来，在突厥语系民族中这种求子的习俗有着古老的传统。

我在韩国南部小岛济州岛上进行萨满教调查的时候发现，在韩国至今还遗留着在神树前求子的习俗。如济州岛本乡堂村前有一棵神树，并用石头围起来，石墙内部都是圣地，石墙是圣和俗的空间界线，树枝上挂满了彩纸和布片，村里妇女们往往往来此求子，有些地方也有用绳子围起神树的，绳子成为圣和俗之间的象征性界线，绳子在萨满巫仪中具有明显的象征意义。

① 阿桂等修：《钦定盛京通志》（乾隆四十四年）卷二六，第25页。

② 仁钦道尔吉、郎樱编：《阿尔泰语系民族叙事文学与萨满文化》，第151页，内蒙古大学出版社，1990。

③ 仁钦道尔吉、郎樱编：《阿尔泰语系民族叙事文学与萨满文化》，第178页，内蒙古大学出版社，1990。

它在萨满巫仪中时而成为圣和俗的象征界线，时而又成为神灵降临的路和桥。各民族的萨满巫仪中几乎都有以绳子作为某种象征的事例。如在达斡尔族萨满巫仪中，在斡米南仪式的头两天把所有的神灵都请来，献完祭祀后，在第三天举行“库热”仪式，前来参加仪式的莫昆和尼玛嘎尔特的人们（孕妇及经期的妇女除外），在外面集中站立，然后两个雅德根用皮绳把他们围住，各拿皮绳的一端，用劲拉一次，然后放开，量绳子的长短，如此反复三次，每次量绳时如皮绳长度增加，便是人口增加的象征，围住人们拉三次量绳后，把皮绳绞做三股，主祭和陪祭的雅德根各拿皮绳的一头，围在库热圈出来的人们由皮绳下面钻出来^①。这也是祈愿人口增长的象征仪礼之一，性质上类似于求子仪礼，求子仪礼中象征因素是不能缺少的。以赫哲族的求子仪式为例，妇女婚后30岁仍不育，则请萨满举行求子仪式。萨满向神祷告，此后二三天萨满在睡梦中外出找魂。第三四天，求子者到萨满家，萨满即跳神捉魂，装入求子者带来的“求子袋”内^②。这里的袋子就有某种象征意义。求子仪礼是祈愿仪礼这一象征体系的主要组成部分。

除求子仪礼之外，求雨仪礼也是萨满教祈愿仪礼的主要内容之一。在萨满巫仪中，求雨仪礼往往伴随着某种象征因素。譬如，在鄂温克族萨满的求雨仪式中，求雨时用两只不同毛色的啄木鸟，把鸟嘴朝上放入盛着水的器皿之中，挂在树枝上^③。在蒙古族科尔沁萨满的祈愿仪礼中也有类似的求雨仪式。如祭尚西求雨和绕井求雨歌等都有好多象征因素。尚西，在蒙古族的一般理解中专指神秘的独棵大树，这种大树被萨满们当作神

① 《达斡尔族社会历史调查》，第263页，内蒙古人民出版社，1985。

② 《中国各民族宗教与神话大辞典》，第308页，学苑出版社，1990。

③ 秋浦：《鄂温克人的原始社会形态》，第92页，中华书局，1980。

树来供奉。在科尔沁萨满巫仪中，遭到旱灾时全村人集于村附近的独棵大树之下，用鲜艳的花布条，将树干和树枝装饰起来，打扮得十分美丽，在祭祀仪式上，除由萨满诵经祈祷，奉献全羊外，还要有二人扮作“尚西老人”，端坐在神树之下，由大家一起向他敬酒，进献奶食品等，然后向两位“尚西老人”请求赐予雨水。在喀喇沁地区，则在尚西树下供奉着一尊约一米高的石雕神像，相当于科尔沁地区的“尚西老人”。绕井求雨歌是指旧时科尔沁地区每遇旱灾，全村人就聚集在村子里的一口老井旁边，绕井祈雨，这一习俗当地人叫作“唱井求雨”。其具体做法是：当夕阳西落、月亮升空时，大家用细柳条编制圆环戴在头上，赤脚绕行那口老井，并边绕边唱求雨歌，直诉苦衷。这时，有两个人拿柳罐从老井里打水往大家身上泼，然后众人一起高兴地呼喊：“下雨了！下雨了！”据说，过去唱求雨歌往往由萨满来领唱，众人合之。

战争中的求胜仪礼也是一种祈愿仪礼。求胜仪礼有多种表现形式，其中祭战神、祭战旗求胜是较常见的现象。如在蒙古族古代战术中常用祈天、祭旗等方面鼓励和发动兵士的战斗力。祭旗古代称“祭纛”。《蒙古秘史》载，“祭我遥望之纛矣”。古代蒙古军队出征时往往以萨满教的作法涂油、洒酒于其纛上。《蒙古秘史》又载：“子年（指1204年）夏初月十六日，既望之时，祭旗出征”。相传成吉思汗作战时专用一种战旗叫“四足黑苏勒德”。黑苏勒德祭祀包括小祭、大祭、夏营地祭祀、信仰大祭等几种形式。还有一种停战时所用白旗。这一白旗是从成吉思汗时代开始祭拜至今的。《蒙古秘史》、《圣武亲征录》都记有成吉思汗祭祀“九游白旗”的内容。

除以上提到的祈愿仪礼之外，还有一些不太普遍的祈愿仪礼。如，韩国萨满巫仪中的商卖繁昌祈愿，除灾招福祈愿等都是一 种不太普遍的特殊祈愿仪礼。

上述四种仪礼是萨满教最基本的四大巫仪，四者之间相辅相成，构成了一个完整的体系，每一种仪礼都是整个萨满教巫仪体系中的有机部分，而不是一个单独的孤立存在。萨满通过加入仪礼来被社会所承认，而通过治病仪礼和祈愿仪礼才能发挥他的社会作用。从这个意义上来讲，萨满巫仪是一种社会仪礼，而决不是萨满一个人的事情。萨满的仪礼关系到好多社会阶层和社会集团的利益，在仪礼过程中形成复杂多样的社会关系。即使是以家庭为单位的家祭仪礼也不是纯粹的个人仪礼，作为社会细胞的家庭本身就是社会的缩影，家祭仪礼本来就是在一定的社会背景中进行的。总之，上述四种仪礼在整个萨满巫仪中是个有机的整体，四者之间密不可分，你中有我，我中有你，相互渗透。

五 其他仪礼

除加入仪礼、治病仪礼、祭祀仪礼和祈愿仪礼之外，还有一些小的仪式在萨满巫仪中起着不同的作用，在此只举几个例子说明。

例 1，在西伯利亚各民族的萨满巫仪中，狩猎仪礼是较常见的巫仪形态。出猎之前，猎人们要燃起火，从火堆上跳过去，同时把猎枪、猎狗等都用烟火熏一遍。如，雅库特人到了秋天的狩猎季节就开始把猎具和衣服烟熏好后准备出猎。这是为了清洁女人的秽气。雅库特人认为女人在月经期或刚分娩的时候不能触摸或跨过猎具，否则打猎不能成功，因为森林之神讨厌不净的武器，不净的武器必须用火净化。对森林动物的骨骼进行风葬也是狩猎仪礼的主要内容之一，雅库特人把兽骨用白桦树皮包起来放在树枝上，或是放在用四根柱子撑起来的台架上

进行风葬^①。

例2，蒙古族的萨满巫仪中有一种叫“塔木本萨仁塔黑勒”的仪式，意为五月祭仪。这一仪礼有着古老的传统。据旅行家鲁布鲁克记载，古代蒙古人“在五月份的第九天，占卜者们把马群中所有的白色母马集合到一起，并把它们献给神，……然后他们把新酿的忽迷思酒洒在地上，并在那一天举行盛大宴会，因为他们认为这是他们第一次唱新酿的忽迷思的日子”^②。这一习俗在内蒙古西部地区的成吉思汗祭典中至今还有残存。

例3，在乌兹别克的萨满巫仪中，有一种叫祝福仪礼的巫仪。萨满本人每年要举行一次或两次叫作祝福的更新仪礼，乌兹别克语称它为 патадж ангапа。这一巫仪的中心内容是对补助灵的宴请和招待。在萨满自己生病的情况下，邀请其他的萨满，委托其他萨满招请自己的守灵，并祈愿它能给自己带来健康^③。

总之，萨满的巫仪除最基本的四种形态之外，还有一些小的仪式，这种小的仪式与上述四大仪礼相比气氛比较活跃，不像四大仪礼那么神秘而正规，举行这种小仪式时其具体作法较自由，没有严格的规模和程式，以古代蒙古族的净化仪式为例，在古代蒙古族的萨满巫仪中有一种以火净化的仪式。据《罗斯托夫编年史》记载：“汗与拔都还有如下习惯：当有人欲观见时，他并不下令将那人领来观见，他吩咐巫师领着通过火间，向矮树丛、火及偶像行拜礼；又从献给王的全部礼物中取一部分投入火中，礼物拿走后才被允许去观见王。”^④ 又据《尼康诺

① U. 哈儒瓦：《萨满教——阿尔泰系诸民族的世界观》，第268页，东京，三省堂，1989。

② 道森编：《出使蒙古记》，第218页，中国社会科学出版社，1983。

③ 加藤九柞：《日本的萨满教及其它的边缘》，第211页，东京，日本放送协会，1984。

④ 《卡拉姆津书》，卷4，注41。

甫编年史》载：“命巫师置两火堆，领着全体斡罗思王公及贵族们通过火堆，向矮树丛、偶像、火行拜礼；带给皇帝的礼物，一部分投入火中，就这样将他们领到皇帝处”^①。在古代有专管以火净化仪式的宫廷萨满。当外国使者观见可汗时，都必须在两堆火之间通过，其携带的物品也须如此，以便加以净化。这类小仪式虽然不是正规的萨满巫仪，但都是由萨满来主持的，也有一些小仪式是宗教性和娱乐性相结合的。如，在美洲印第安人的萨满巫仪中，代表氏族的萨满巫师为全氏族举行繁殖仪式，届时将自己化装成为图腾动物，并表演一些图腾舞，这种仪式在娱神的同时也能起到娱人的作用。与萨满的四大巫仪相比，气氛并不紧张，且有一定的艺术色彩。四大巫仪是神秘而正规的。其他小仪式则是活跃而自由的，在我们看来，对于萨满的巫仪来说大的和小的仪式都是不可缺少的有机组成部分。四大仪礼不能包容一切，须由其它小的仪式来补充它的局限性。

（原载《内蒙古大学学报》社科版，1993年第1期）

^① 道森编：《出使蒙古记》，第74页，中国社会科学出版社，1983。

◎ 度修明

中国傩文化述论

度修明（1935～ ），男，贵州省贵阳人。贵州民族学院研究员、四川大学兼职博导、台湾清华大学人文社会学院特聘资深研究员、中国民俗学会理事。主要从事民族学及傩学研究，代表作有《中国傩戏傩文化》、《中国少数民族の假面剧》（日文）、《彝族文学史》等。

一

傩文化是一种准宗教行为，属宗教文化范畴，是中国本土宗教的源头。宗教作为一种文化，它的产生与人类文化史一样久远。人类文化的历史，始于真正开始对自己的意识有了意识之后。傩在中国是一种原始文化现象，滥觞于史前，盛行于商周，在周以前，图腾崇拜、巫觋祀神之风就已盛行。而至周朝以后，原始宗教色彩的巫术、祀神仪式逐渐生活化、社会化、政治化，宗教意识更趋世俗化。以驱鬼逐疫为中心内容的巫傩活动就是这一历程的代表。

巫傩活动，历代文献多有记载。自汉代开始，关于傩的记

载逐渐增多，并且比较详细具体，这就导致不少学者将傩文化视为中原文化或汉文化。经过近十年全国各地学者对傩文化的发掘与研究，大量田野材料表明，中国傩文化是一种准宗教文化、祭祀文化或仪式文化，是多元的和多民族的。

《中国苗族古歌》^① 描述了远古时代苗族先民开天辟地、繁衍人类的传说故事，展示了苗族人民劳动创造、婚姻丧葬等民情风习。这部长达万余行的民间史诗共分 11 个部分，即：《远古纪源》、《傩公傩母》、《除鳄斗皇》、《部族变迁》、《辰州接龙》、《崇山祭祀》、《婚配》、《纠纷》、《丧葬》、《招魂》、《赶秋节》等，各部之间既可独立成篇，又有内在联系。

《傩公傩母》系指称洪荒后兄妹结婚的诗，即“洪荒史诗”，在《古歌》中排在首部，其母题即洪荒兄妹繁衍人类，亦称“苗族的圣公圣母的诗”或“苗族始祖的诗”。苗族祖先崇拜不仅规模盛大，而且种类繁多，由图腾崇拜、生殖崇拜、灵魂崇拜复合而成，是远古时代统协先民群体意识和意志，有效进行物质生产和人类自身再生产的重要的精神力量。《傩公傩母》传承的形式有几种：富户在婚仪过程中请民间艺人说古通今，相互盘问一夫一妻制的缘由，艺人述诵自由体诗《傩公傩母》作答。此外，苗族民间还用神话、传说、故事和傩祭等形式流传，其中苗傩祭祖影响最大。“还傩愿”，苗语叫“却浓”。傩者，苗语意为圣，即苗族的圣公圣母——伏羲女娲。

苗族“还傩愿”是以庄严的祭祀祖先活动为中心的。“颇果”（汉译“打棒棒猪”），是贵州松桃和湘西苗族的祭祖盛典，其动因多系家运不兴、病痛缠身、寻求子嗣、祈求祖先神灵护佑、消灾祛难，赐福恩典。祭典为两天，一天布置祭坛；一天举行祭典。祭典中有两个显著特点：一为“设坛装像”，用树枝

① 石宗仁：《中国苗族古歌》，天津古籍出版社，1991。

藤蔓扎成洞穴状，内置身着女装的神像；二为行祭时，务必请母舅或妻舅家代表参加并作为主客厚待。祭典是母系社会崇拜女性祖先的遗存。“颇果”与“还傩愿”的结合，使松桃等地苗傩更具地方特色。“还傩愿”一般要演傩戏娱神娱人，苗族傩愿戏主要有求子愿戏、长寿愿戏、安家定宅愿戏、病火愿戏、五谷丰登愿戏等。傩戏班子都信奉南山圣母、东山圣公，物化为傩公傩母头像，有“坐傩”和“站傩”之分。

苗族的《傩公傩母》以及还傩愿和相关的神话故事、傩公傩娘歌都有一个共同的母题，那就是伏羲女娲的神话。如果将苗族和汉族此类神话传说作一比较，就会发现彼此交流、相互影响的痕迹。汉民族的形成要晚于苗族，那种仅以文献记载就把傩文化认定为汉文化或中原文化是不够全面的。

傩作为一种远古历史文化遗存，其变异的纷纭、文化内涵的丰厚，生命力的顽强是惊人的。中国傩文化的丛系，包括傩的观念、傩的文化根基、傩舞、傩仪、傩戏、傩神、傩面、傩坛（堂）、傩器、傩画，以及有关的驱鬼活动、祭祀酬神活动和求子、度关、医疗、娱乐、建房、超度等法事活动。由于傩文化的存在和长期传承，使傩文化区（圈）的其他文化，如口头文艺、神话、传说、语言、文字、绘画、雕刻、彩画、音乐、以及衣食住行，均受不同程度的影响与制约，从而呈现出某些不同色彩。如此庞大的文化丛系给人们带来的精神影响，其广阔度更难以估计^①。

从现在掌握的资料看，在我国黄河、长江、珠江流域，以及东北和西北地区，都有过傩戏、傩文化的存在，并以不同的方式和形式传承着，形成一个东起苏、皖、赣，中经两湖、两广，西至川、黔、滇、藏，北至陕、晋、冀、内蒙、新疆及东

^① 张紫晨：《中国傩文化的流布与变异》，《民俗曲艺》台北1991年第1期。

北的傩（巫）文化、傩戏圈。曲六乙先生将中国傩文化划分为六个广大的傩文化圈，即：北方萨满文化圈、中原傩文化圈、巴楚巫文化圈、百越巫文化圈、青藏苯佛文化圈、西域傩文化圈。傩文化圈几乎涵盖了我国所有地域和民族。中国面具滥觞于史前，是傩文化的重要组成部分。1995年8月在北京举办的“中国少数民族面具文化展览”资料表明，在我国20个省（区）近40个民族中存活着丰富的面具文化资源，它伴随着各民族的宗教祭典、节令时节、生产住房、婚丧嫁娶等活动，为我们传递了诸多历史文化信息。

对于宗教的界定，学术界争议不休，但大致面言，宗教乃是社会文化的产物，源于人类对大自然与人世间种种不可思议的现象所产生的一种敬畏、附从的心态，进而发展出一套复杂的信仰与祭仪的行为系统。“图腾”崇拜、“傩礼”祭祀即是宗教意识萌生和宗教仪式的雏形。由于中国传统文化和儒家思想的影响，一般民众的系统宗教观念相对薄弱，许多人对鬼神命运抱着“不可不信，不可全信”的态度，对民间宗教信仰采取一种世俗化很强的现实态度，对大多数的信仰者面言，寺庙只是他们烧香、祈神求财解厄的场所，至于这些神明属于什么教派并不重要。“见庙就烧香，见菩萨就磕头”是一般民间宗教信仰者的心态表露。有的学者将这种宗教现象，称为普化宗教，又称为“扩散的宗教”，也就是信仰仪式及宗教活动与日常生活有着密切关系，而扩散成为日常生活的一部分，经过世世代代相传而成为一种礼俗与信仰^①。

中国长而且宽的傩文化圈与傩文化沉积带，就是在世界文化史上，也是极为罕见的。它的历史沉积层和地理辐射面十分惊人，是全部社会历史文化大系统中相对稳定面又容量很大的

^① 陈维新主编：《弘道宝录》，台湾母懿堂有限公司出版（内部发行）。

因素，它溶合着或者说粘连着宗教、民俗、艺术、语言、历史等学科的文化积层，甚至可能蕴涵或负载着至今尚未被科学认识的带有原始、神秘色彩的文化信息——多种密码或符号，具有重要的研究价值和学术价值。

二

傩文化现存的主要载体是傩戏，傩戏是由傩祭、傩舞发展而成的，傩坛（堂）是傩祭与傩戏演出的组织与场所。什么是傩和傩戏？由于傩是一种多元性、多面性、交叉性的文化现象，其内涵并不十分确定，外延也相当模糊，加之文献资料缺乏，田野调查起步很晚，要科学地、准确地加以界定比较困难。但近几年不少学者研究后认为：①傩是一种信仰；②傩是一种祭典仪式；③傩是一种巫术；④傩是一种组织；⑤傩是一种制度；⑥傩是一种民俗活动；⑦傩是一种准宗教活动^①。

什么是傩的“表演艺术”——傩戏，有的学者研究后认为：①带有一定巫术性和原始性，大都结合某种节庆或仪式举行；带有娱神乐人的目的；②以“扮神逐鬼”为中心；③表演者多戴面具；④大部分自名里含“傩”字；⑤从原始的“傩蜡之风”里脱胎而出，至少与傩仪蜡典有内在的联系；⑥它们已扩散及许多艺术品种，而又在“娱神乐人，借神打鬼”这一点上统一起来，整合起来^②。

在傩戏界说的理论建设方面，曲六乙先生的论点具有代表性，集中地体现在他的两篇论文里，即：《建立傩戏学引言》和

① 王良范：《说傩——一种文化结构与功能的分析》，《傩·傩戏·傩文化》，文化艺术出版社，1989。

② 萧兵：《傩蜡之风》（“什么是傩戏”一节），江苏人民出版社，1992。

《中国各民族傩戏的分类、特征及“活化石”价值》^①。曲先生认为：“傩戏是从傩祭活动中蜕变或脱胎出来的戏剧。它是宗教文化与戏剧文化相结合的孪生子”，“孕育于宗教文化土壤之中，直接脱胎于傩祭仪式活动”。曲先生将傩戏的基本特征归纳为“多种宗教文化的混合产物”，“汇蓄和积淀了从上古到近代各个时期的宗教文化和民间艺术”、“面具是傩戏造型艺术的重要手段”、“早期傩戏的演职员多由巫师们兼任”，“宗教是傩戏的母体，傩戏是宗教的附庸”。曲先生主要是从傩戏与祭祀的时空关系和傩戏的基本特征来界定的。

近几年，笔者对贵州傩戏傩文化进行了较为长期、系统的考察，关于傩戏的界定，主要是从它的功能方面考虑的。傩文化是以驱疫纳吉为目的，以巫术活动为中心而形成的古老文化事象。傩戏是古老傩文化的载体，是由傩祭、傩舞发展起来的一种宗教与艺术相结合、娱神与娱人相结合的古朴、原始、独特的戏曲样式。它既有驱疫纳吉的祭祀功能，又有歌舞戏曲的娱神娱人功能。面具是作为神灵对待的。傩戏是多种宗教文化相互渗透混合的产物。宗教是傩戏的母体，傩戏是它的产儿，宗教给傩戏以生命，傩戏则给宗教的传承以活力，而联系母体与产儿的脐带，则是反映民族心理的民风民俗和民间信仰。

傩戏的分类。从傩发展的历史和宗教的关系去分类，以作为诸多分类的补充，是必要的。笔者在考察傩戏与宗教的关系后，将傩戏分为：①发展期的傩戏；②形成期的傩戏；③成熟期的傩戏。发展期的傩戏，是指傩文化的某些组成部分，特别是仪式，具备了界定为傩戏的某些表征，有了“戏”质的变化，形成傩戏雏形（准傩戏）。这类傩戏，大都存活在巫风盛行的少数民族地区，保留着原始巫傩向傩戏雏形过渡的本来面目，很

^① 曲六乙：《傩戏、少数民族戏剧及其它》，中国戏剧出版社，1990。

少有受中原傩影响的痕迹，它依存于原始宗教的土壤之中。现存的主要剧种有：贵州威宁彝族的“撮泰吉”；湖南湘西土家族的“毛谷斯”；四川白马藏人的“跳曹盖”；彝族裸体傩舞“余莫拉格舍”（撵鬼）；江西婺源源的“舞鬼”等。

“毛谷斯”为土家族语“毛人”之意，是在年初祈禳节日表演的原始娱神戏剧，在正月初三至初七举行。届时，各寨老小汇集于“鬼堂”前由巫师主祭。祭祀活动，包括唱“摆手歌”、跳“摆手舞”和演“毛谷斯”。“摆手舞”为群众性的大型娱神舞蹈，表演中心为“毛谷斯”，它以男性生殖器崇拜的表述，把祈福禳灾的宗旨，生动地呈现出来。表演时演员要装扮成“毛人”，变换嗓音，以示古人今人之别。演出内容为七大段，即：《劳动生产》、《扫进扫出》、《围猎赶猴》、《钓鱼》、《接新姑娘》、《教毛谷斯》、《甩火把》。这些节目在每晚的摆手活动中穿插演出一、二段。

形成期的傩戏，是指具备了比较完备的傩戏界定特征的傩戏，是严格意义上的“真正”傩戏，占现有傩戏品种的80%左右，形式多样、品种繁多，储存着原始巫教和儒、释、道等本土宗教、民间信仰的大量信息，是傩学和宗教研究的重点。以湖南为例，湖南傩堂戏品种繁多，傩堂戏是由巫师还傩愿时的歌舞发展而来的，具有浓郁的宗教色彩。中国本土宗教思想、神系，在这类傩戏中都有比较充分的反映。湘西称傩堂戏、傩神戏、傩戏；湘南称师道戏、狮子傩、脸子戏；湘北称师道戏、傩愿戏、姜女儿戏；湘中又称老君戏。这种流传于民间的戏曲形式，遍布全省乡镇，汉、土家、苗、侗、瑶等民族均有演出。贵州、四川、云南、广西等地大多有这一类型的傩戏。山西曲沃的《扇鼓神谱》、江苏南通和连云港一带的《童子祭祀剧》、安徽《贵池傩戏》、江西《南丰傩戏》等，也是这一类型的傩戏。

成熟期的傩戏，指傩戏戏剧因素的日臻完善与丰富，宗教

仪式的淡化与分离，是傩戏发展的高层次，贵州地戏、安徽、广西以及藏戏的一些剧种，属于这一类型。

广西师公戏，又名“唱师”，流传于广西南宁郊区、武鸣、宾阳等 20 余县市，深受农民喜爱。其源头与古代西南少数民族的巫事活动一脉相承，是在巫师跳神的基础上发展起来的。师公戏演出班于是业余的，是农民，仅宾阳县农村，就有 200 个业余戏班。

师公戏剧目约有 300 多出，根据民间传说编写的有《顺知屏海》、《莫一大王》、《白马姑娘》等。传统剧目中有孩子做“满月”时演出的《送鸡米》；有适合结婚时演出的《打草》；有办喜事演出的《欢灯》、《八娘过渡》、《灵简竹》等。其中，《八娘过渡》是连台本戏，可演三天三夜。此外，还有不少神话、历史剧目。

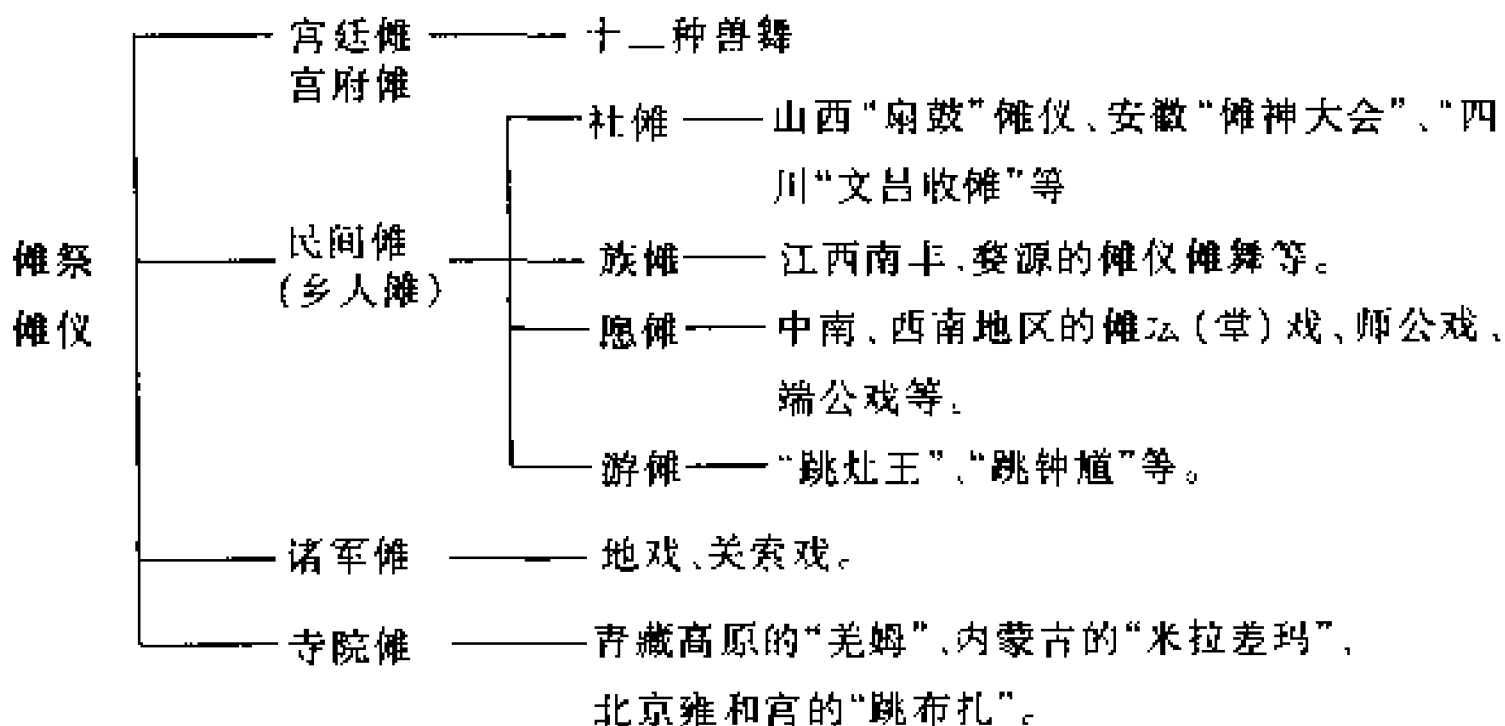
师公戏表演，早期有 72 种面具，后改用纸画脸谱，仍保留着面具色彩。取消面具和纸画脸谱后，在演员的面部直接画脸谱，就逐渐分行当了，戏剧因素也日臻完善。

三

曲六乙先生重要论文《当代中国大陆傩学研究的历史轨迹及其理论架构》第四节“傩的分类与傩的家族”写道：“傩家族是以巫术意识、生存意识、生命意识、民俗意识和宗教意识为精神支撑点，融入多元宗教文化和艺术文化的综合体，从而构成一个时空上跨时代、跨社会、跨民族和跨国界的庞杂而独特的综合文化体系”^①。

上述五类傩，除宫廷傩、官府傩随着时代的变迁，已为历

^① 《中国地方戏曲丛谈》：台湾清华大学人文社会学院文化史研究室编，1995。



史陈迹，仅在文献与地方志里才能寻觅到其踪影外，其他三类都还在以不同的形态，存活于民间、寺庙。民间傩在《论语》等文献里称“乡人傩”，是在民间进行的傩祭，是目前流传最广，影响最大的一类。按行傩的性质和范围，可细分为：1. 社傩。是以社区群体为中心的傩事活动；2. 族傩（宗族傩）。是在一个村寨里主要为村寨大姓或名门望族服务的傩戏；3. 愿傩。是由愿主请傩坛班进行“还愿”的祭祀活动；4. 游傩。是由一伙艺人或游民在除夕挨门逐户进行免灾纳吉的祝福活动。在西南、中南诸省，“愿傩”是现存民间傩的主要形式。

傩戏的演出单位是坛，也就是小型的戏班。掌坛的唎掌坛师，是有声望的巫师，他既是导演又是演员。一个坛少则六七人，多则十余人，全是男性，演员大多与掌坛师有师徒关系，也有临时来客串的。傩坛演出傩戏，一般须有“还愿”的主家邀请才去，演出剧目多少根据主家经济状况来决定。所谓“还愿”是针对“许愿”而言的，某家有事，祈求神灵护佑，或“叩以戏文届时搬演”，这就是“还愿”。

傩戏的道具服装，巫师们把它概括为：旗、冠、衣、裙、角、卦、杖、令、牌、水、刀、鞭等。傩戏道具和服装，充满

神秘色彩，在傩事活动中有重要地位，它是沟通人神交往的中介和符号。傩坛服饰主要有三大件：即头扎，掌坛师的冠；法衣，又称朝服或礼衣；法裙，分八幅罗裙、太极罗裙、山河社稷罗裙等。

傩坛道具具有两重性，在傩戏演出世俗剧目时是演员使用的道具；在傩祭和神戏演出时是法器，有神性。傩坛道具分大、小两种。大道具有令牌、牛角、师刀、宝剑、牌带等；小道具具有神印、卦子、神鞭、水碗、木鱼等。

傩戏演出要戴上面具，面具也叫脸壳或脸子，在傩戏里具有特别重要的位置，是这个剧种最突出的艺术特色。傩戏的面具与一般面具戏里的面具是不相同的。一般面具戏里的面具，只是一种演员化妆的手段，而傩戏面具则是作为神祇象征物来看待的。使用面具的数目，德江有“全堂戏二十四面，半堂戏十二面”的说法。

军傩是古代军队于岁终或誓师演武祭祀仪式中头戴面具的群体傩舞，兼备祭祀、实战、训练、娱乐的功能。《魏书·礼志》载：“高宗和平三年十二月，因岁除大傩之礼，逐跃兵示武，更为制。令步兵阵于南，骑上阵于北，各击钟鼓，以为节度。步兵所衣青、赤、黄、黑，别为部队。盾稍矛戟，相次周回转易，以相赴就。有飞龙腾蛇之度。为函箱鱼鳞之阵，凡十作法。踞起前却，莫不应节。阵毕……各令骑将去来挑战，步兵更进退以相去，南败北捷。”^①

① 《魏书·礼志》四：“令步兵阵于南，骑上阵于北”作“令步兵陈于南，骑上陈于北”；“步兵所衣”作“其步兵所衣”；“盾稍矛戟”作“盾稍矛戟”；“有飞龙腾蛇之度”作“有飞龙腾蛇之变”；“为函箱鱼鳞之阵”作“为函箱鱼鳞四门之陈”；“阵毕”作“陈毕”；“各令骑将去来挑战，步兵更进退以相去”作“各令骑将六人去来挑战，步兵更进退以相拒击”。《魏书·礼志》，2810页，中华书局校点本，1974。……本丛书编者注

军傩一词晚见于“大傩”、“乡傩”，仅在周去非《岭外代答》里出现：“桂林傩队，自承平时名闻京师，曰：静江诸军傩”。贵州“地戏”和云南澄江“关索戏”，是在“诸军傩”的基础上发展形成的，其传承路线，基本上或主要是沿着明王朝南征军的行军路线及屯田驻军分布的，其中心是贵州安顺，并一直延伸到云南澄江县阳宗小屯一带。

地戏演出由“开财门”、“扫开场”、“跳神”（演故事）、“扫收场”四个部分组成。正戏演出叫“跳神”，其余部分是迎神送神、禳灾纳吉的祭祀活动。演出第一天要择吉日上庙祀神，迎请脸子（面具），谓之“开财门”。演员戴面具，穿戏装，由主帅率领，沿村祭祀，所到之家，要设置果品，接神纳吉。地戏在春节期间演出20天左右，称为“玩新春”，在农历七月中旬演出5天，叫“跳米花神”，演出与岁时民俗结合进行。地戏剧目，没有生活小戏与公案戏，全是演一朝一代兴衰的战争故事，歌颂金戈铁马的英雄人物，主要剧目有：《封神演义》、《东周列国》、《楚汉相争》、《三国演义》、《薛丁山征西》、《杨家将》、《说唐》、《说岳》等。地戏演出组是业余的，平时务农，节日演戏。地戏演出时，演员都要戴面具，每堂戏拥有几十面乃至上百面面具，为各傩戏剧种中使用面具最多者。地戏面具现有数可能在万面左右，其中有少数清代面具。

地戏所反映的信仰中心是祖先崇拜，特别是英雄崇拜。在中国影响最大、最著名的历史人物神，恐怕要数关羽了。地戏里关羽的面具制作最精美，在演出剧目中《三国》戏最多，观众最喜爱的表演都有关羽出场。

在人民的心目中，关羽从来不是宇宙的主宰神、救世主，而是伦理道德的楷模，“忠”、“义”、“勇”的化身。在地戏发展过程中，关羽信仰起了很大作用。“忠义勇”是地戏内在精神支柱，地戏剧目的众多内容也都可以用弘扬“忠义勇”的精神加

以概括。在明代南征军行军途中遗留有众多的关圣庙、关索庙、关索岭之类的遗迹，甚至云南澄江县阳宗一带竟把军傩戏定名为“关索戏”。儒家重视伦理道德，强调人际关系，以礼乐达到治世的目的，故儒教可视为伦理化的宗教，它强调的是以孝道为重，弘扬的是忠孝节义。地戏所体现的儒家思想和儒教的宗教意识是相当典型的。

西藏神舞、藏戏（部分剧种）是寺院傩现存形态中的代表，是佛教文化本土化的重要组成部分。神舞又叫“跳神”或“跳鬼”，藏语叫“羌姆”，意为金刚神舞，国外习惯称它为“西藏的宗教舞蹈”。西藏神舞就其本质来说也是一种以驱鬼逐疫为中心内容的傩舞。藏文中虽没有“傩”这个概念，但藏区的巫卜咒术和宗教祭仪十分发达，而且历史悠久。上古时期，藏族的先民信仰原始苯教，相信万物有灵，崇拜自然神和动物神。“苯波”是藏族的巫师，是人神交往的桥梁和中介，主持各种祭祀和施展巫术。

“羌姆”是一种原始的祭祀仪式，是一种传统的驱傩活动。作为“羌姆”主体部分的众神群体舞蹈，在佛教密宗信徒眼中，是一种“能行乎阴阳而通乎鬼神”的神秘巫仪和咒术。“羌姆”作为一种寺院祭祀仪式，它的演出对象是神灵鬼怪，其外化形态是形形色色的面具，而不是人。“羌姆”就其历史发展来看，是源于印度佛教密宗所吸收的婆罗门教、印度教和印度人原始礼仪和源于西藏本土苯教所吸收的藏人原始巫术、占卜、神谕的混合物。这样就使“羌姆”这种藏区寺院傩产生了与内地各民族、各地区的傩不相同的、地方的、民族的特殊色彩。

在驱鬼敬神、逐祸纳吉的“羌姆”活动中，有的地方在演出中还穿插了插科打诨和世俗性短剧表演，成为孕育藏戏的一个重要因素。藏戏种类繁多，藏族傩文化、傩艺术的历史积淀是深厚的，其傩艺术特点也是鲜明的，但有着层次不同、影响

深浅和直接间接之分，充分表现了藏戏发展的丰富性和多元性。

四

傩戏孕育于宗教文化的土壤之中，直接脱胎于傩祭仪式活动。傩戏（舞）形成于唐宋，是多种宗教文化互相渗透、混合的产物，各地傩戏，明显地受到巫、道、儒、释等宗教思想的影响。就西南诸省而言，受道教影响最深，主要表现在傩仪（戏）的斋醮化和傩神道教化两个方面。

宗教艺术形式是宗教的重要存在方式，傩坛的布置是极其重要而复杂的工程。它以艺术的形式和方式创造了一个实实在在的特定环境和特殊空间，传达着神秘的宗教教义、观念和情感，吸引和感化信徒与观众。离开了物态化的宗教信物，将会大大降低仪式的感染力。

扎龙厅宝架是傩坛最宏伟的工程。龙厅宝架，又称“三清殿”、“金銮殿”，俗称“花坛”。它是用竹篾和各种彩色的剪纸扎成的宫殿型三叠牌楼式的纸架，放在堂屋正中傩公傩母的木雕像前。傩神是傩坛的主神，即祖先神。

如果说扎龙厅宝架是为神祇修屋建楼，那么，挂案子则是请神到位。案子，又称神案，有三清图、师坛图和功曹图，分别挂在堂屋正中的“三清殿”及两侧的“功曹殿”。

傩坛繁杂的格局，不仅表现了人们宗教信仰的需要，而且也表现了人们的审美要求。在崇拜活动中，充满各种象征，这些五彩缤纷、美妙无比的理想天国形象，拉开了天国与人间的距离。在这里，宗教工艺不是宗教的目的，而是宗教的工具，在视觉传达上它是符号性的，它是指路牌，是引导信徒进入宗教天国的引导器，是宗教意识的反映。

道教神系融合了儒、佛二教与中国诸多民间信仰，体现了

中华民族自身的历史融合与民众的选择，诸神按照它们在各民族中的权势和影响，排列着自己的神格地位。

西南诸省傩坛与天师道有密切的渊源关系。随着道教在民间的普及，以及道士插手傩坛，巫道融合，道教诸神涌进傩坛，加之民间宗教信仰的宽容与混乱，以及儒、释、道融合的总趋势，傩坛出现了三教神系混杂，而道教诸神居于首位的格局。这从傩坛案子里神谱图像可以得到证实。

傩坛与儒、释、道关系密切，但它不是系统宗教的分支，因为巫傩是自发的信仰，没有创教人，也没有严密的宗教组织；巫师是不脱产的人员，没有特权，也不是支配信仰的权威；信仰多神，互不统辖，神系混杂；没有完整系统的思想体系，没有经典；没有宗教信条，禁忌与民俗交织在一起；具有血缘性、狭隘性和地方性。由于傩坛没有形成自己的思想体系，在强大的儒、释、道面前，失去了发展成为人为宗教的竞争力，在三教的不断竞争中，它兼收并蓄，获得了生存发展的机遇与空间。傩坛是一种尚未发育完全的准宗教形态和民间信仰。

（原载《民族艺术》，1997年第1期）

· 巴莫阿依

论凉山彝族毕摩阶层的特征

巴莫阿依（1961— ），女，四川越西人，彝族。中央民族大学外事办公室主任，哲学系副教授。代表作有《彝族祖灵信仰研究》、《彝族文学史》（合著）等。

在彝族历史进程中，随着生产力的发展，分工的出现，分化出一些以职业为特征的社会阶层，如匠人阶层^①、德古阶层^②、毕摩阶层等等。他们在彝族历史舞台上扮演着不同角色，对彝族社会的发展产生着重要的影响。毕摩，是彝族传统社会^③中专门从事宗教活动的神职人员。他们具有较丰富的文化、宗教知识和专业技能，充任人神、人鬼的中介，处理宗教事务，依靠或部分依靠其职业收入为生活来源。由于毕摩为人们提供信

① 匠人，彝语称“格惹”，包括银匠、铁匠、木匠以及专门制作口弦、乐器、餐具等的工匠。

② “德古”系彝语音译。彝谚“汉区长官为大，彝区德古为大”。德古是凉山彝族社会中足智多谋、能言善辩、专门解决家支内部和家支之间各种纠纷的人。

③ 彝族传统社会指民主改革前的彝族社会以及如今偏远的保留浓重传统社会色彩的山地彝族社会。

仰、心理、精神方面的服务而在彝族社会里享有特殊的地位和声望。那么，毕摩作为一个神职阶层究竟具有什么特征？本文拟对此进行分析和探讨。

一 毕摩成员有与自己神职活动相关的特殊信仰

鬼神信仰是彝民族的共同信仰，而毕摩除了崇信鬼神外，还有自己的特殊信仰。随着毕摩职业的形成和发展，毕摩神职观念在从业人员头脑中的确立，逐渐出现了适合毕摩职业特点和需要，保护毕摩活动和利益的神灵。这些神灵是毕摩成员们特有的信仰对象。它们主要有毕摩神、护法神、法具和经书的魂灵等几种类型。

毕摩神系彝语“毕尔”的意译，指在谱系中可供追溯的历代毕摩祖先神灵。彝族传统社会里有少数家庭是被社会认可的、从其某一代祖先开始就从事毕摩职业的家族。比如，井克家族、沙马家族、吉里家族、的惹家族等等。这些家族有从事毕摩活动的传统，世世代代执掌毕摩之职。被尊为毕摩神的毕摩祖先就是各毕摩家族的已故先祖，同时生前又是其下一代子孙们从事毕摩活动的教师或师傅。他们的魂灵被自己的毕摩后裔奉为神灵加以崇拜，一方面作为祖神保佑其后代繁衍兴旺，另一方面作为职业守护神保佑后世毕摩子孙法事顺利，仪式成功。可见，毕摩神具有祖先神和行业神的两重特征。在重视血缘传承的彝族社会中，不同家支家族毕摩们信仰的毕摩神自然有家系之别。这一点从彝文经书《毕此额以码》中就可看出。《毕此额以码》可译为《毕摩谱系经》，是每一个毕摩家族或家支的每一位毕摩必备的经书。经书中从本家族家支中第一位从事毕摩活动的祖先开始叙述，按师徒连名的形式（一般是父子，在特殊情况下是叔侄、祖孙）一直到持有此经书并使用此经书的毕摩

为止。经书一方面是毕摩们有毕摩家传世袭背景的证明；另一方面无论做任何仪式，毕摩们都要念诵或背诵此经，经中呼请本家族家支历代毕摩祖先神莅临享祭助法，保佑仪式顺利成功。毕摩神信仰中重视血缘的传承和延续，强调对与自己有血缘关系的毕摩祖先的信仰。这无疑是彝族祖灵信仰和毕摩职业活动相结合的产物，其作用在于确立和巩固毕摩的父子血缘关系，保证其神职地位和身份在本家族家支内的传递和继承。

毕摩们除了各自信仰与自己有血缘关系的毕摩神外，还普遍崇信各毕摩家族家支在历史上涌现出来的闻名遍迤的毕摩神。这类毕摩神往往在生前对毕摩的职业活动有特殊的贡献。在彝族的传说中，他们具有非凡的业绩和奇异的技能，具有渊博的知识和高尚的德性。比如在仪式仪轨方面有特殊贡献的体比渣姆^①和海比什祖^②；规范文字整理经书的毕阿苏拉责^③；发明祭祖礼仪和撰写祭祖经文的毕摩候荣^④；能把大山咒垮的阿格俄莫^⑤等等。这些出自不同家族家支的毕摩英雄们，是毕摩的代表人物，是后世毕摩们的精神领袖。每次仪式活动，毕摩们都要念诵《毕补特依》即《毕摩献神经》，呼请这些著名的毕摩神享祭助法，保佑仪式成功。对这些著名毕摩神的信仰也是毕摩神信仰的一种类型。这类毕摩神在彝语中也被称为“毕尔”。这种打破血缘界限，超越家支家族，以功德神绩为基础的毕摩神信仰，是英雄崇拜和毕摩职业活动相结合的产物。其作用在于激发和增强从业人员的敬业精神，鼓励毕摩们以历史上著名毕摩的业绩为榜样，求学上进，致力业务。

① 彝族历史上有名的毕摩。

② 同注①。

③ 同注①。

④ 同注①。

⑤ 同注①。

护法神是指帮助毕摩做法的神灵，彝语称之为“木尔木色”，意即自然界的各种神灵，包括天神、地神、山神、风神、岩神、雨神、雷神、树神、鹰神等等。这些神灵本来是彝民族普遍信仰的自然神，各有其不同的司职。但毕摩把它们纳入自己的职业活动中，奉为护法神。每场仪式上，毕摩都要用插神枝的形式为这些护法神设置神位，呼请护法神来享祭助法。至于每场仪式活动邀请哪些自然神，多少自然神来护法，要根据仪式的性质、规模以及仪式牺牲的种类、大小不同而定。如做“晓补”反咒等小型仪式，用牲仅为一只公鸡，就只请附近一些山神来护法；如做“撮日”咒人等大型仪式，用牲为牛、羊等牺牲，要呼请天神、地神、岩神、树神等等众多的神灵来享祭助法，为此要有专门的经书《木尔木色毕》即《请神经》和《莫果莫社特依》即《招兵请将经》。自然神被请做护法神，具有临时性的特点。毕摩们呼之则来，挥之则去。仪式中暂时改变其原有司职成为护法神，帮助毕摩做法。

对法具魂灵和经书魂灵的信仰也是毕摩们的特殊信仰。法具和经书是毕摩职业活动的手段和根据。据彝文经书《毕补特依》记载：“远古女里、什叟、莫木、格俄^①几个时代均有人做毕摩，但因不置金水鼓^②，不行骨卜^③，不佩杉签筒，不持竹神扇，不戴神斗笠，不摇神铃^④，不念经书，因而驱鬼鬼不走，祈福福不至，治病病不愈。直到邛布^⑤时代，才有了上述种种法具和经书。”毕摩借着法具和经书的法力，祛病驱鬼，招魂纳福，无所不能。法具和经书之所以有法力，在毕摩看来并不单

① 指传说中的彝族的几个历史时代的名称。

② 传说中以及彝文文献记载的一种法具，现已消失。

③ 彝语占卜的一种形式。

④ 彝族毕摩的几种法具，至今仍使用。

⑤ 传说中的彝族的几个历史时代的名称。

单因为其特殊的形制，在法具和经书的形体中潜藏着一颗跳动的魂灵。魂失则法力失，魂受损害、玷污，其法力也受影响。向法具和经书献祭，招法具和经书的魂灵，对法具和经书去污除秽等仪式行为就是在这种信仰的基础上产生的。有关法具的制作、使用、收藏，以及经书的抄写、流传等诸多的规定和禁忌也是这种信仰的表现。

总之，对毕摩神、护法神以及法具、经书魂灵的信仰是毕摩阶层特有的信仰。这些信仰为毕摩内部全体成员所恪守，是毕摩从事神职活动的信仰力量，是毕摩阶层赖以生存和发展的精神支柱。

二 毕摩内部有一套约定俗成的特殊的宗教制度

在长期的宗教实践中，为了维系毕摩共同体的存在和发展，指导毕摩成员进行宗教神职活动，毕摩内部逐渐形成了一套特殊的宗教制度。这些制度不是某个机构自觉订立的强制性的规章，而是在毕摩神职活动中自发形成的习俗惯制。这些习俗惯制与毕摩的神职角色和职业活动相联系，为毕摩成员的行为确定标准和依据。它们主要包括毕摩惯制和毕摩仪轨两个方面的内容。

毕摩惯制是指有关毕摩自身及其活动的习惯性的规定和制度。据笔者初步研究，毕摩传承惯制，“毕阶”从毕惯制，“毕彻”弃毕惯制，以及“毕几”游毕惯制等就是毕摩内部共同奉行和遵守的习俗惯制。

毕摩传承惯制是有关毕摩神职地位和身份的传递与继承的习惯规定。老一辈毕摩会不断衰老、死亡，这是不可抗拒的自然规律。那么，毕摩的地位和身份究竟传递给谁？谁有资格接替毕摩的职业，从事毕摩活动呢？毕摩队伍在断成员的吸收和补充方面有自己的传承原则。其一，传男不传女。与彝族社会

的父系继承制相适应，毕摩传承中奉行传男不传女的原则。在彝族人看来，毕摩职业是一种神圣的职业，必须限制在族体内部传递延续，使家族家支永远保持毕摩世家的殊荣和地位。而女性 17 岁以后无论出嫁与否都不再被视为父亲家族的成员，因而没有继承毕摩神职身份和地位的权力与机会。其二，以毕摩世家的传承为主导。毕摩传承主要以毕摩世家家传为主，以保证少数毕摩家族永远拥有从事毕摩职业的特权。其三，以非毕摩世家的传承为辅。非毕摩家族的人在一定情况下也可向有家传背景的毕摩拜师学毕。彝语称这种毕摩为“之毕”，意即非正宗的毕摩。“之毕”在毕摩中地位很低，由于没有同血缘的毕摩祖先助祭护法，没有祖传的经书法具，法力不高，不能主持祭祖、咒人咒鬼、招魂等大型的重要的仪式。“之毕”大多一代人做毕，不能将毕摩之职传递给子孙，永远也不会发展成为毕摩家族。从上述毕摩传承的几个原则不难看出，决定毕摩传承的主要因素是血缘观念和特权意识。毕摩这个以职业为特征形成的神职阶层，最终还是走不出血缘的藩篱，脱离不了彝族家族家支的血缘脐带而彻底迈向业缘。

“毕阶”惯制和“毕彻”惯制是有关毕摩从毕和弃毕的习俗惯制。毕摩职业是代理人们与神鬼交通的神圣的职业，不能够随意出人。在其就业与退业方面有一定的习惯规定并伴有一定的仪式行为。从毕就业，必须经过长期的专门的教育和培训，彝语称之为“毕若”，意为学毕^①。学毕期间，生徒一方面学习有关毕摩的知识技能，一方面熟悉毕摩道德规范，培养一定的角色认知。如果老师认为其学生已能单独行毕做法，可以出师，彝语称为“毕阶”，就举行“毕阶毕洛”出师祭神仪式。仪式要

^① 参见巴莫阿依《试论彝族毕摩的传承和教育》，载《民族教育研究》1994 年第 3 期。

请远近毕摩和亲朋好友们参加，将生徒获得新的身份和职责的事实公诸社会。仪式上，老师赠送法具和经书给学生，呼请毕摩神、护法神、法具和经书魂灵莅临享祭，并向出席仪式的人们，向各种神灵通报此学生已完成学业可出师做毕摩了，祈请神灵们保佑此人日后法事成功仪式顺利。经过老师、神灵、社会三方面的认可，毕摩队伍又补充、接纳了一名新成员。

“毕彻”意为弃毕或戒毕，是有关毕摩退业的一种制度。毕摩一般是终身性的职业，弃毕退业有两种情况。其一，某毕摩因其灵魂与毕摩神、护法神以及法具经书的魂灵不和，行毕不利，不能给仪式主人带来吉祥平安，毕摩本人和家庭也因毕出现灾异，因此，退业弃毕。但其子孙可以重操毕摩职业。其二，世袭毕摩的后裔，因种种原因，三代以来无人学毕做毕摩，也要举行仪式弃毕，子子孙孙永远放弃做毕摩的资格和权力。弃毕伴有“毕刹”的仪式活动。“毕刹”意为祭送帮助毕摩做法的各路神灵。此仪式与前述“毕洛”从毕仪式一样，要通过毕摩（请别的毕摩主持此仪式）、神灵、社会三方面的认可，解除此毕摩与各路神灵的关系，宣布其放弃毕摩职业。在一场献祭之后，将代表各种神灵的神枝以及经书法具送到很远的山野里。

“毕几”惯制是调节毕摩与毕摩之间以及毕摩与其他社会组织之间相互关系的习惯制度。“毕几”可以译为游毕。毕摩神职活动具有独立性、分散性、游动性的特点。毕摩们挨村串户应主人家之约请游毕做法，常常数月不归。那么，毕摩与毕摩之间行毕的地域、范围和家族如何协调？依附于甲主子的毕摩能否到乙主子的地盘上或冤家家支的领地上行毕呢？如果甲毕摩到乙毕摩作毕主^①的人家临时行毕做法，按“毕几”惯制规定，仪式报酬（或牺牲或货币）的一部分归乙毕摩。如果长期行毕做法，取代了乙

① “毕主”系彝语“毕色”的音译。毕主是某个家庭的固定的毕摩。

毕摩成为毕主，仪式主人家和甲毕摩要付一定的补偿金给乙毕摩，乙毕摩放弃自己的毕主地位。在大小凉山彝族地区，人们大都按家支家族聚集而居，每个黑彝家支土司都有自己的势力范围。毕摩家支一般依附着某一黑彝家支或土司，分布在各地的为数不多的毕摩家支肩负着广大彝区各家支家庭的仪式任务。按“毕几”游毕惯例，只要是头戴神笠，手持神扇，身背经囊，肩挎神签筒，并能背诵毕摩谱系的毕摩，都可以在彝族地区的任何一个村寨、任何一个家族中做法行毕，谁也不得干涉阻止。如果出现干扰毕摩活动、伤害游毕毕摩的事件，按习惯法要处以重罚。有时还会导致战争，甚或导致所有毕摩家支联合以宗教的手段——诅咒，将对方置于死地。因此毕摩在彝区游毕做法，安全畅通，受到人们的普遍尊重与保护。

毕摩仪轨是指毕摩从事各种仪式活动必须遵循的仪式程序和规定的总和，毕摩称之为“毕阶莫阶”，意思是做法的规矩或仪式的原则。彝族宗教仪式复杂多样，仪式程序神秘繁琐，在长期的仪式生活中，毕摩们的各种仪式活动和行为逐渐划一，形成较为固定的程序和规范。从仪式程序来看，各种仪式大致包括以下项目：①“木古此”点烟火迎神助法^①；②“尔擦苏”^②清洁礼；③“燕尔”开场白^③；④“特”调和神灵礼^④；⑤“木

① 即将用袅袅的青烟来通知神灵前往享祭护法。凶性仪式用野草树枝点烟火，吉性仪式用庄稼的秆叶。

② 即将烧烫的石头放入水瓢中，用升腾的蒸气以为仪式场、仪式用具、用牲以及参加仪式人员的清洁之用。

③ “燕尔”可直译为打招呼，每场仪式开始前，毕摩要向主人家的各种神灵说明做什么仪式、仪式的目的，请这些神灵配合。

④ 即调和主人家的神灵与毕摩请来的各种神灵的关系，如果这两方面的神灵不和，仪式就难以成功。主人神灵如男子的附身神、女子的生育魂、五谷神、六畜神、武器神、首饰符等等。

尔木色毕”请神助法^①；⑥献牲^②（活献）；⑦念经做法；⑧献牲（打牲生献）；⑨念经做法；⑩献牲（熟献包括烧献和煮献）；⑪安神送神；⑫“长巴切”付毕摩报酬。从仪式的各种不成文的规定来看，比如仪式择日择牲就有严格的讲究。大型仪式不仅要择日，还要择月、择年、择时辰。仪式牺牲则讲究公母、毛色、年龄、质量、种类。祭牲方式有活献、生献、熟献、血祭、角祭等等。再如，各种仪式以树枝插成仪式场，不同的仪式所需树枝种类不同，数量不同，插法不同，象征的内容不同。毕酬制度也是一项重要的仪式仪轨。毕酬有劳务、实物、货币三类。付给毕摩报酬是对毕摩神职活动的承认与报答。但所给毕摩报酬的种类、数量，要依据仪式的性质、规模，用牲的多少甚至毕摩与主人的关系而定，有一定的习惯规定，毕摩也不能漫天要价胡乱索取。毕摩报酬制度的形成是毕摩宗教活动职业化的反映。

有关毕摩传承、出师、退业、游毕的习俗惯制以及有关毕摩仪式仪轨的制度规定，使毕摩的神职行为和活动统一化、规范化、秩序化、自觉化，是毕摩神职共同体得以存在和维系的重要保障。

三 毕摩阶层有共同遵守的宗教职业道德

毕摩成员共同遵守的群体规范除了毕摩惯制、毕摩仪轨外，还以毕摩道德的形式表现出来。毕摩道德就其性质来说，是一种宗教职业道德。在职业活动中，毕摩不仅与神鬼与人们发生交往，也与其他毕摩产生联系。由此，结成了三种基本的职

① 即请各种自然神来享祭助法。

② 彝人献牲的程序是活献、生献、熟献。

业关系，这就是毕摩与神鬼、毕摩与“维色”（即仪式主人）、毕摩与毕摩之间的关系。为了调节毕摩职业活动中的各种关系，维护毕摩职业信誉和神职尊严，慢慢萌发和逐渐形成了调节、指导、约束毕摩职业行为的神职道德。

我们知道，彝族的宗教信仰具有浓重的功利色彩。人们崇拜祖先信仰神鬼，目的是祈求现世的平安和幸福。作为宗教职业者，毕摩的任务和使命不是帮助人们获得自身的解脱、灵魂的得救和死后进入天堂，而是通过与神鬼交通，帮助人们趋吉避凶、去祸纳福，实现五谷丰登、六畜兴旺、人丁繁衍、家族壮大的现实需求。为人们的生存和发展提供一种信仰和精神上的支持和满足。有毕谚曰：“仪式三天听消息，主人是否吉祥与平安。”可见，毕摩职业与其说是对神灵负责，为神灵工作，还不如说是为人们负责，为仪式主人工作。毕摩的神职道德就是围绕着毕摩的职业责任而构建的，是与毕摩职业的性质、特点紧密相关的行为规范。它包括以下几方面的内容。

1. 热爱神职，忠于职守

如前所述，毕摩的宗教职业活动是人们赖以生存和发展的一种信仰依托。这就要求毕摩成员们对自己从事的职业的社会价值有充分的认识，在情感上加深对神职工作的炽爱，形成一定的职业荣誉感和从事神职工作的坚定志向。要求毕摩成员在职业活动中具有高度的责任感，急仪式主人之所急，忧仪式主人之所忧，对仪式活动认真负责、仔细周到。如果偷懒耍滑、马虎草率、玩忽职守，仪式出现纰漏，就会给主人家甚至毕摩自己带来不幸和灾难。毕谚曰：“经文删减伤毕摩，神枝不足害主人。”热爱神职，忠于职守是从事毕摩职业的基本道德要求。

2. 一视同仁，平等待人

在彝族传统社会中，每一个等级、每一个家族、每一个人都需要毕摩。毕摩服务的对象十分广泛，人们可以选择法术高、

品德好的毕摩做仪式，却不允许毕摩选择仪式和仪式主人。有谚曰：“骏马不择所走的道路，德占不择所遇的纠纷，毕摩不择来约仪式的主人。”平等待人是毕摩神职道德中的重要规范之一。其具体要求是，毕摩做仪式要无贫富之分，无贵贱之别，无亲疏之差。无论面对的是什么样的仪式主人，都要以同样的责任心尽职尽责地做好仪式。如果嫌贫爱富，差别待人，就会受到来自社会和毕摩成员的非议和谴责。人们会冷落他，不再请他做仪式。同行会鄙视他，不再与他切磋技艺。毕摩们之所以能得到社会的普遍尊重，除了人们对其神性的敬畏外，也归因于毕摩们大都具有平等待人的品质。

3. 诚实求信，遵守毕约^①

诚实求信，遵守毕约是由毕摩职业活动的特点决定的，也是社会对毕摩成员提出的起码的道德要求。彝族的宗教仪式一般要事先掐算、择日，提前数日或十数日由主人或托人通知毕摩。有的特殊的仪式如“格非依此毕”招生育魂仪式在前一年就要约定。毕摩届时身背经囊，肩挎法具如约做法。毕摩的活动被认为是解人之忧，救人之危。因此，无论路途如何崎岖艰难，天气如何恶劣，不管家中有何等重要事情缠身，毕摩都必须按时前往。做毕摩必须言而有信，以违约背信为耻。有彝谚曰：“请毕，毕不来的可以杀。”^②如果言而无信，得不到大家的信任，日后就无人约请做法事，就会失去毕摩的地位和身份。

4. 尊重同行，互敬互学

尊重同行，互敬互学是调节毕摩与毕摩之间相互关系的行为规范。彝谚曰：“在知识面前，毕不分大小。”毕摩群体中，

① 仪式前主人家与毕摩口头约定仪式的时间、地点和内容，届时毕摩如约前往做法，称为“毕约”。

② 这是一条习惯法，如果与毕摩约定仪式，毕摩无故不如约做法，可以杀毕。

提倡互相学习，取长补短。许多毕摩在一生中数次或十数次云游四方遍访名师，广搜经书，吸收各家之长为我所用。每于大型仪式，远近毕摩闻讯前来，义务协助做法，切磋技艺，换抄经书。“苏尼^①是冤家，毕摩是一家”，彝族社会中普遍认为苏尼走到一起就相互攻击踩踏，而毕摩走到一起则相互学习交流。那种自以为是，随意攻击诬蔑其他毕摩的行为，要受到毕摩们的声讨和责难。相互尊重和学习增强了毕摩内部的联系和团结。

5. 举止庄重，行为纯正

举止庄重，行为纯正是有关毕摩的言语、饮食、性等行为方面的道德要求。毕摩是人与神鬼的中介，具有一定的神性。其日常生活中的举止言谈行为活动均要显示出超凡脱俗的特性，以表现毕摩的神圣，获得神灵的认可和人们的信赖。因此，忌讳毕摩口出脏话、嘴碎、拨弄是非；否则，认为此毕摩“克阿古”即嘴不牢不稳重，不值得神灵和人们的信任。禁止毕摩食用和打杀灵长目动物，否则，毕摩污秽，神灵不佑，失去法力。禁止毕摩有偷盗行为。忌讳毕摩在两性关系上不严肃。毕摩神和护法神均不保佑这类毕摩。在大型仪式如送灵祭祖仪式时，仪式前夕和仪式过程中，禁止毕摩有性生活，否则，毕摩不洁，祖灵受玷污，回不了祖地。禁止仪式中毕摩酗酒，对仪式不负责任。有彝谚曰：“毕歪不胜魔”，即言毕摩行为不当就会失去神灵的保佑，战胜不了鬼怪。

6. 吃苦耐劳

毕摩职业是一个十分辛苦的行业。外出游毕，要守约按时做法，要么风餐野宿，要么日夜兼程。做一次法事，常常要赶一两天路程，才能到达仪式地点。笔者跟随毕摩老师外出游毕，步行骑马，累得筋疲力尽，下马后双腿麻木，不能举步。大型

^① 彝族地区一种类似萨满的巫师。

仪式多至数日、十数日，必须日夜连续作战，不能延误。有时连熬几夜，瞌睡难挨，暗暗叫苦。有些生徒在学毕期间就吃不了苦，受不得累，半途而废，辍学停毕。做一个称职的毕摩必须具有坚韧不拔的毅力和吃苦耐劳的精神。

7. 不贪钱财

相传，早期毕摩是义务做法，不取报酬。但随着社会的发展，毕摩职业的形成和固定化，毕摩开始依靠或部分依靠其仪式收入为生活来源。在职业活动中要收取一定的报酬。毕摩报酬的内容和数量依据习俗传统而定。忌讳毕摩与主人在报酬上发生争执。禁止毕摩向主人索取高额的毕酬，对无力支付毕酬的主人，毕摩同样要尽职尽责做好仪式。“不能与主人争报酬”是毕摩们的一句口头禅，也是毕摩成员遵循的道德原则。

毕摩道德以毕摩的神职活动为基础，反映了从事毕摩职业的人们的特殊道德要求，带有神职行业的特征。在职业道德实践中，毕摩们形成了比较稳定的神职心理和习惯，铸就了毕摩阶层特殊的品德和平静、稳重、富有同情心和责任感的人格特征。

四 毕摩成员有一定的群体认同感和归属感

彝族传统社会以血缘为纽带维系而成。其最基本的群体认同是同一血缘的家支认同家族认同。毕摩一方面是家族家支成员，一方面又是神职人员。作为家族家支成员，毕摩具有对本家族家支的认同感和归属感。作为神职人员，毕摩已跨越了血缘的界限，以业缘——共同的宗教职业为纽带联系在一起，又具有一定的对神职共同体的认同感和归属感。虽然存在着这两种不同的认同意识和归属意识，但是毕摩成员对毕摩群体的认同，主要是从对同一血缘的毕摩家族的认同扩展而来的。换句

话说，毕摩家族是毕摩阶层存在的社会载体，毕摩成员的认同是由对各自毕摩家族的认同过渡为对整个毕摩群体的认同的。因此，这两种不同的认同自然有相互结合的契机，毕摩的血缘认同与神职认同在某种方面达成一致。

毕摩同职，即毕摩们从事同一种职业，是毕摩成员认同的基础和核心。如前所述，毕摩从事神职工作，充任人与神、人与鬼的中介，处理信仰事务，为人们谋求平安幸福。在长期的同样的宗教实践活动中，毕摩们形成了一些共同的特有的信仰，形成了一致的习俗惯制、道德规范以及相似相同的仪式行为。这使每一位毕摩成员感觉到大家具有相似性，具有同一种身份，属于同一个职业群体，形成“我是毕摩”，“我们毕摩”的认同心理和意识。这种心理和意识也借着与其他群体的区别和联系而得以加强。彝族人有这样一种对自己族人的分类系统，即把所有彝人分为“毕摩”与“着着”两大类^①。除毕摩外，所有彝人不管出自什么阶层，何种等级，都被划为“着着”范畴。我们知道，毕摩成员的资格和身份要经过神灵、社会、毕摩三方面的认可。因而，毕摩群体与“着着”群体的界线是明确清晰的。哪些家族能做毕摩的家族，哪些家族不能做毕摩；谁是毕摩，谁不是毕摩；当事人、神灵（按彝人的说法）、大家是十分清楚的。毕摩和“着着”有不同的身份、责任和义务。毕摩依靠自己与神鬼交通的工作来为人们“谋福利”，进而维持自己的地位和生活。“着着”因毕摩的工作而获得“平安幸福”，并因此而支付毕酬，供养毕摩。可见毕摩因“着着”而存在。毕摩群体的认同是建立在与“着着”的交往和互助的基础上的。

毕摩的群体认同还表现为毕摩成员之间的相互支持和帮助。

① 除将人们划分为“毕摩”和“着着”外，还有另一种划分，即把人们分为“兹、莫、毕、格、着”五个社会阶层。

毕摩阶层是自发形成的具有专门知识和技艺的职能群体，没有固定的宗教活动场所，亦无任何专门的神职机构，内部结构松散。毕摩们的神职工作具有分散、独立、游动的特性。但是，毕摩群体内部仍有经常性的交往和联系，如师徒之间的授业解惑，仪式中的互助协作，技艺方面的共同切磋，经书的互换互抄以及遍访名师的风习等等。这些交往和互助的形式既是毕摩群体认同的结果，也是导致毕摩成员认同的原因。为了维护本阶层的神圣地位，保护自身的利益，毕摩群体在一定程度上联合起来，出现了“委吐蒙格”这种毕摩互助的集会形式。“委吐”指毕摩的法具神签筒，也是毕摩的象征，“蒙格”指会议、集会。“委吐蒙格”也就是毕摩会议。这种会议在“毕媳被拐，毕摩被杀，毕髻被揪，毕财被抢，法具被盗”等几种情况下临时召开。一般在事发当地举行。凡是接到通知或知道此事的远近毕摩毕徒都要参加。参加会议的毕摩不分等级、家族、大小。如1921年，布拖县衣某区木得阿普村曲诺毕摩吉尔乌慈的汉族丫头被人捆走卖掉。吉尔乌慈发出邀请，召开“委吐蒙格”。布拖范围内的毕摩各家族一百余人应邀参加。会议由声望较高的毕摩主持。除当场举行咒人仪式诅咒怀疑对象外，还将被捆丫头的名字、出事的时间和地点写在咒人书上（彝语称“撮日特依”），分发给每个与会的毕摩。以后凡到会的毕摩无论到哪家举行宗教仪式，都要手捧咒书诅咒，直到认为肇事者已被咒死为止。据说在召开这类毕摩大会时，有的毕摩因仪式而不能前往参加，也要写咒人的木板书彝语称为“撮日萨批”挂在路旁的大树上，以示声援。“委吐蒙格”是毕摩们团结互助的象征，也是毕摩群体具有认同感和归属感的表现。

毕摩的群体认同是建立在业缘基础上的神职认同。这种认同是毕摩群体的一种自我意识，反映了毕摩阶层的利益、愿望和要求。毕摩的群体认同是毕摩成员团结和内聚的心理和精神

力量。

彝族毕摩作为一个神职阶层，是彝族传统社会的特殊产物。在宗教职业活动中，毕摩阶层形成了自身的特征。其一，毕摩阶层拥有与其神职活动密切相关的特殊信仰。这些信仰以对毕摩神、护法神以及法具经书的魂灵的崇信为主要内容，为全体毕摩成员所恪守，是毕摩们从事神职活动的精神支柱。其二，毕摩内部有一套约定俗成的特殊的宗教制度。这些制度是有关毕摩传承、出师、退业、游毕的习俗惯制以及有关毕摩仪式的制度规定。这些制度使毕摩的神职行为统一化、规范化，是毕摩阶层得以存在和发展的重要保障。其三，毕摩成员有共同遵守的宗教职业道德。这些道德规范调节毕摩与神灵、毕摩与人们、毕摩与毕摩之间的关系，带有神职行业的特性。其作用在于维护毕摩的职业信誉和神职尊严。其四，毕摩成员具有一定的建立在业缘基础上的神职认同感。这种认同感是毕摩群体的一种自我意识，是毕摩成员团结和内聚的心理力量 and 情感纽带。

（原载《中国彝学》，1997年第3期）

刘锡诚

钟 馗 论^①

刘锡诚（1935～ ），男，山东昌东人。中国文学艺术界联合会研究员，中国民间文艺家协会顾问，同时兼任中国当代文学研究会副会长兼秘书长，中国旅游文化学会副会长兼旅游民俗专业委员会主任。代表作有《原始艺术与民间文化》、《中国原始艺术》、《边缘杂识》等。

钟馗是个家喻户晓、妇孺皆知的传说人物。钟馗这个角色与一般的传说人物不同，他是活人死后变成大鬼，其主要活动是以鬼的面目出现，斩鬼除妖、惩恶扬善、驱疫逐鬼、护佑人间平安。钟馗又与一般的传说人物有相同之处，其形象虽然是鬼，实则是人，是神，不仅有人的七情六欲，所做的是也是人间的事。作为亦鬼亦人亦神的形象，在中国众多的民间传说人物中，钟馗实在是独一无二的，特别值得研究者重视。即使在当代条件下，钟馗传说也还在大陆沿海一带若干省份的民间流传。大陆和台湾戏曲舞台上，钟馗戏依然受到欢迎，因而还相

① 原载《民俗曲艺》第 111 期，采用时由于篇幅的原因，只选取了原文的前半部分。

当活跃。台湾的跳钟馗也还在祭祀场合演出^①。因此，研究钟馗传说及信仰，不是没有意义的。

钟馗传说和信仰的滥觞

关于钟馗的原始，争论甚多，迄未停息。传统的看法多认为钟馗的原型就是《周礼》“考工记”“大圭长三尺，杼上终葵首，天子服之”里所说的终葵。也有学者从其他角度（如从古傩的发生和演变的角度）立论来探讨钟馗的起源^②。这些研究工

① 邱坤良：《台湾的跳钟馗》，《民俗曲艺》第85期，第325～367页，台北，施合郑民俗文化基金会，1993。

② 杨慎《铅丹总录》：“俗传钟馗起于唐明皇之梦，非也。盖唐人戏作《钟馗传》，虚构其事，如毛颖、陶泓之类耳。《北史》尧暄本名钟葵，字辟邪。后世画钟葵于门，谓之辟邪，由此附会也。宋宗恣妹名钟葵，后世画工作《钟馗嫁妹图》，由此附会也。但葵、馗二字异耳。又曰，钟葵，菜名。《周礼·考工记》：“大圭终葵首。”注：“终葵，椎也。”疏：“齐人谓椎为钟葵。”《礼记·玉藻》：“天子搢珽。”注：“珽然无所屈也，或谓之大圭，长三尺，于杼上又广其首，方如椎头，是谓无所屈，后则恒直。”（商务印书馆四库全书珍本四集卷三，页23）胡应麟《少室山房笔丛》卷二二引杨子（慎）危言并加发挥说：“《考工记》曰：大圭首钟葵。注：钟葵，椎也。齐人名椎曰钟葵。盖言大圭之首似椎尔。《金石录》：晋、宋人名以钟葵为名，其后讹为钟馗。俗画一神像，贴于门首，执椎以击鬼，好怪者便附会，说钟馗能啖鬼。画士又作《钟馗元宵出游图》，又作《钟馗嫁妹图》，讹之又讹矣。文人又戏作《钟馗传》，言钟馗为开元进士，明皇梦见，命画之，尤为无稽。按孙逊、张说文集，有谢赐钟馗画表，先于开元久矣。亦如石敢当本《急就章》中虚拟人名，本无其人也。俗立石于门，书“泰山石敢当”，文人亦作《石敢当传》，虚辞戏说也，昧者相传，久之便谓真有其人矣。”（中华书局上海编辑所，1958，292页）。近人胡万川在《钟馗神话与小说之研究》第二章里对此种意见有详细介绍和辨证，他对此论持否定见解：“不论说钟馗信仰是出于“终葵”、“钟葵”的讹化，或说是曰大圭（因其上端为终葵形）、信圭、躬圭（因其上面有人像）等演变而来，都是靠不住的。”（台北：文史哲出版社，1980，42页）常任侠在《饕餮终葵神荼郁

作，大大地推动了对这个人鬼神兼而有之的角色的理解。

近来，王正书先生指出：“钟馗其人及历代传其驱鬼辟邪的观念，实起源于上古巫术，他是由先代位居祝融之号的重黎衍生而来的。”他认为良渚文化反山、瑶山出土的玉琮上的兽形人面纹，乃是传说中的重黎的形象，亦即后来出现的钟馗的原型^①。

玉圭、玉璋、玉璧、玉琮等玉器，原本都是原始社会时代东部原始人群的图腾徽号，服务于巫术和原始宗教，后来成为少数贵族人物的权力标志。奴隶制确立后，玉器作为礼器而为王室服务，带有神圣性。《礼记·大宗伯》说：“以玉作六瑞，以等邦国：王执镇圭，公执桓圭，侯执信圭，伯执躬圭，子执谷璧，男执蒲璧。”镇就是安镇、镇压的意思。这可能仍然是原始古玉的遗意，而这遗意传承又与其上的特定纹饰不可分割。从已经发掘出土的众多原始玉圭来看，其顶部刻绘有兽形人面，“杼上钟葵首”大概就是指这兽形人面面言。综合前辈学者从《周礼·考工记》“杼上钟葵首”所提出的钟馗神话和钟馗信仰起源的解说，与已经出土的原始玉圭实物来对照分析，可以推论，这些原始玉器上的兽形人面纹，应该是某个神话意象——不排除就是具有镇邪杀鬼功能的钟馗的造型，不过由于年代相去甚远，我们无由解读罢了。

（接上页注②）

《金石记》文中沿袭“终葵，椎也”的器名说：“今考钟馗之起源，盖始称终葵。”（《说文》月刊第2卷第9期，1942，558～561页）何新在《诸神的起源·钟馗的起源》里认为：“钟馗之名早见诸姓氏。殷贤相名‘仲虺’，亦为钟馗之别语。”“近年湖北出土梁代画砖中有雷鬼击连鼓图，马王堆出土帛画中有土神镇鬼图，上神之形有鳞、翼、尾、角、锐爪，此当即今日所见较早之钟馗图。”（光明日报出版社，1996，第355页）。

① 王正书：《钟馗考实——兼论原始社会玉琮神像性质》，上海民间文艺家协会，上海民俗学会编：《中国民间文化》，学林出版社，1993。

根据考古发掘的史前资料，从原始宗教和巫术的角度来探讨钟馗传说和钟馗信仰的起源，不失为一条新径。但在目前阶段，这毕竟仍属推论。探寻关于钟馗的最早文字记载，对于了解钟馗传说和钟馗信仰的产生和初期形态仍然是必要的。

李丰楙教授曾指出，钟馗斩鬼的传说，最早见于记载的是唐高宗麟德元年（664）奉敕为皇太子于灵应观写的《太上洞渊神咒经》，而该经最初的十卷成书时间约在陈、隋之际^①。他的立论所据，系吉冈义丰所作《道教经典史论》和大渊忍尔所作《道教史之研究》第二章“道教经典史之研究”。任继愈先生主编的《道藏提要》说：“本经（指《太上洞渊神咒经》）前十卷为原始部分，乃晋末至刘宋时写成。……《太上洞渊神咒经》有敦煌写本，今存一、二、七、八、九、十。”^②任著所据，也是吉冈义丰所著《道教经典史论》第二编“经典之研究”第一章“六朝之图谶道经”。吉冈义丰后又在《六朝道教的种民思想》一文里修改了自己的观点，认为《太上洞渊神咒经》出于梁末以前。我国学者卿希泰教授在《中国道教思想史纲》里说，《太上洞渊神咒经》出现于晋代^③。如果晋代说的观点不错的话，那么，钟馗传说和钟馗信仰产生的时代就比唐代说、也比南北朝说大大推前了。换句话说，钟馗传说和钟馗信仰在西晋或东晋末就已经在民间相当流行了。如此说来，明胡应麟在《少室山房笔丛》里所说的：“余意钟馗之说，必汉、魏以来有之。”^④也就并非只是臆断了。

① 李丰楙：《钟馗与傩礼及其戏剧》，见《民俗曲艺》第39期，第87页1986。

② 任继愈主编：《道藏提要》，第253页，北京，中国社会科学出版社，1991。

③ 卿希泰：《中国道教思想史纲》第一卷，第324页，成都，四川人民出版社，1980。

④ 胡应麟：《少室山房笔丛》卷二·续乙部“艺林学山”四，第294页，中华书局，1958。

敦煌写本标号为伯 2444 的《太上洞渊神咒经》“斩鬼第七”关于钟馗是这样写的：

今何鬼来病主人，主人今危厄，太上遣力士、赤卒，杀鬼之众万亿，孔子执刀，武王缚之，钟馗打杀（刹）得，便付之辟邪。^①

敦煌本与《道藏》本的文本略有出入，“孔子执刀，武王缚之”的字样，在《道藏》中是没有的。这段显然是驱除病疔之鬼的早期道教经典，尽管对钟馗斩鬼的传说语焉不详，甚至也还没有出现钟馗形象的具体描写，但钟馗作为专门的斩鬼者的角色，与孔子、武王这二位著名的历史人物一起出现在经中，其形象是十分鲜明的。这说明，在写本中斩鬼的钟馗不是作者随意创造出来的一个驱鬼逐邪的道具，而是取自当时已经家喻户晓的民间传说中的人物。

作为捉鬼杀鬼者和驱邪治病者的钟馗，在其他敦煌写卷里也留下了身影。据法国敦煌学家艾丽白（Danielle Eliasberg）研究，在负责驱邪的诸神中，钟馗的作用位居首席。斯 2055 “除夕钟馗驱傩文”（王重民拟题）中，关于钟馗是这样叙述的：

正月扬（阳春）结（佳）节，
万物咸宜。
春龙欲腾波海，
次端（异瑞）祈敬今时，

① 黄永武主编：《敦煌宝藏》。第 120 册，第 480 页，台北，新文丰出版公司，1985。又见邱坤良：《台湾的跳钟馗》，见《民俗曲艺》第 85 期，第 366 页注 11。两处文字略有出入，此处采用了前书的文本。

大王福如山岳，
 门兴壹宅光辉。
 今夜新受节口（仪），
 九天龙奉（风）俱飞。
 五道将军亲至，
 口（部）领十万熊罴，
 衣（又）领铜头铁额，
 魂（浑）身物（总）着豹皮，
 口（敕）使朱砂染赤，
 咸称我是钟馗，
 捉取浮游浪鬼，
 积郡扫出三崦。
 学郎不才之庆（器），
 取（敢）请宫（恭）奉□□。音声①

在这段可能作于中晚唐的原文中，不仅出现了角色的转换，更重要的是钟馗的形象丰富鲜明得多了。第一，连五道大将军也装扮成钟馗的样子，冒钟馗的身分：长着“铜头铁额”，身上蒙着豹皮，身上（或脸上？）涂着朱砂；第二，“咸称我是钟馗”者，又是出现在除夕之夜驱傩的仪式（“今夜新受节仪”）之中，与岁暮新岁联系起来。胡万川教授曾指出，钟馗的特点之一，是与年节有不可分割的联系，出现在除夕之夜的大傩之中②。这很容易令我们联想起商周以至秦汉之际古傩仪式记载中的方相氏。方相氏最初的形象也是“掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，

① 录自〔法〕艾丽白：《敦煌写本中的大傩仪礼》，见谢和耐等著，耿升译：《法国学者敦煌学论文选萃》，第263页，中华书局，北京，1993。

② 胡万川：《钟馗神话与小说之研究》，第108页。

执戈扬盾”（《周礼·夏官·司马》第四），与“除夕钟馗驱傩文”中的钟馗形象颇为相似。正是这个铜头铁额、蒙着兽皮的钟馗，在方相氏逐渐销声匿迹之后在除夕驱傩仪式中继之而起。他在除夕驱傩仪式中的使命，不是如上所说的仅只是驱除病疠之鬼，而是捉拿一切浮游浪鬼。

还可以举出伯 4976 号写卷：

儿郎伟

旧年初送玄律，迎取新节青阳。
 北（？）六寒光罢末，东风吹散冰（光）。
 万恶随于古岁，来朝便降千祥。
 应是浮游浪鬼，付与钟馗大郎。
 从兹分付已讫，更莫恼害川乡。
 谨请上方八部，护卫龙沙边方。
 伏承大王重福，河西道泰时康。
 万户歌谣满路，千门谷麦盈仓。
 因兹狼烟殄灭，管内休罢刀枪。
 三边极肝尽髓，争驰来献敦煌。
 每岁善心不绝，结坛唱佛八方。
 缁众转全光明妙典，大悲亲见中央。
 （如）（斯）供养不绝，诸天助护阿郎。
 次为当今帝王，十道归化无疆。
 天公主善心不绝，诸寺造佛衣裳。
 现今宕泉造窟，感得寿命延长。
 如斯信敬三宝，诸佛肋护遐方。
 夫人心行平等，寿同劫石延长。
 副使司空忠孝，执笔七步成章。
 文武过于韩信，谋才得达张良。

诸幼良君英杰，弯弧百兽惊忙。
 六蕃闻名撼颤，八蛮畏若秋霜。
 大将倾心向国，亲从碣方寻常。
 今夜驱傩之后，直得千祥万祥。音声^①

这是一篇以“儿郎伟”为开篇、以驱傩为目的的“愿文”，由于其中有“伏承大王重福，河西道泰时康。万户歌谣满路，千门谷麦盈仓。因兹狼烟殄灭”等词句，说明其写作年代在公元851年张义潮逐走吐蕃守将，夺得沙洲，被唐宣宗任为沙州防御史之后不久。这篇《儿郎伟》是在除夕夜诵读的愿文，将其与当代搜集到的傩仪和傩舞遗存相对照，可以想象当年在诵读愿文时，必定同时会有某种傩仪相配合。在这场“旧年初送”、“迎取新节”的傩仪中，驱邪的主角应是钟馗（馗）。如果说在《太上洞渊神咒经》里的钟馗，是个捉鬼治病的角色，那么，在这里钟馗的职责则不仅是捉赶浮游浪鬼（所谓浮游浪鬼是指那些死后没有墓葬的孤魂野鬼），还能驱除一切邪魅，护佑“来朝”边关平安、“千祥万祥”。

提到和描写钟馗的其他敦煌写本，还有伯2569（背面）即Pt（藏文写本）113和伯3352。伯2569中写道：“驱傩之法，自昔轩辕，钟馗、白泽，统领居（仙）先。怪禽异兽，九尾通天。总向我皇境内，呈祥并在新年。”下面还写到驱邪的场面：

适从远来至宫门，正见鬼子一群群（群群）。就中有个黑论敦，条身直上舍头存。眈气袋，戴火盆。眼赫赤，着非（绯）襪。青云烈，碧温存。中庭沸涘涘，院里乱纷纷。

① 艾丽白：《敦煌写本中的“儿郎伟”》，《法国学者敦煌学论文选萃》，第244～245页。

唤中（钟）馗，兰（拦）着门。弃头上，放气薰。慑肋折，抽却筋。拔出舌，割却唇。正南直须千里外，正北远去亦（不）须论。

这个写本突出了钟馗在傩仪中的“统领”地位（至少在唐代敦煌和西北地区的除夕傩仪中是这样），并把他与另一名驱鬼神白泽联系起来（关于白泽，饶宗颐有专文论述，见《跋敦煌本白泽精怪图两残卷》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》第41卷第2册，1969，第539～543页）。怪禽异兽，九尾（狐）神兽，都在他的统领之下，于除夕之夜举行的大规模的驱邪傩仪中，捉住一群群的鬼魅，放气薰，折其肋，抽其筋，拔其舌，割其唇，将其逐出千里之外。这篇愿文中也有些提示时代的词句，如：“自从长史领节，千门乐业欢然。司马兼能辅翼，鹤唳高鸣九天。”“北狄衔恩拱手，南戎纳款旌旗。太夫人握符重镇，即加国号神仙。”张义潮的侄子张淮深853年起任敦煌刺史，张义潮本人于866年入朝任司马，“太夫人”显系指张义潮之妻“河内郡君太夫人广平宋氏”。可见这篇卷子写作的时代在853年之后不久，与伯4976年代相近。

在写本伯3552（Pt. 113）中也有一段钟馗和白泽捉鬼杀鬼的形象描写，可以与伯2569对照研究：“适从远来至宫宅，正是鬼子笑赫赫。偎墙下，傍篱棚。头朋僧，眼隔搦。骑野狐，绕项脉（巷陌）。捉却他，项底搭。塞却口，面上捆。磨里磨，碾里侧。镬汤烂，煎豆碯。放火烧，以枪斲。刀子割，离离擗。因今驱傩除魍魎，纳庆先祥无灾厄。”钟馗捉鬼杀鬼的场面，极富动感和情趣。

如此看来，第一，钟馗在这些说唱体的敦煌写本（愿文）中，已经具备了足令一切鬼祟避让、能够捉鬼杀鬼的神性形象（未见“啖鬼”的词句），而这个形象肯定与当时民间传说中的

叙事形象是一致的。第二，至少在西北地区，钟馗已经进入了岁末年初的乡傩仪式行列，成为其中的一个驱鬼逐疫、祈求平安的重要、甚至首要角色。第三，钟馗的名声和权限都很大，作为“部领十万熊黑”的五道将军，也袭用钟馗的大名，他不仅能捉杀致人生病的鬼（《太上洞渊神咒经》），而且也能捉杀一切浮游浪鬼，总之，一切鬼厉都在他的捉杀统辖范围之内，这就开始具备了后世传说中由玉皇大帝或阎罗王封给他的鬼族统领——驱邪斩祟将军或世游大使的特点。

唐玄宗朝，大臣张说（667～730）所撰《谢赐钟馗及历日表》一文，记载了钟馗画融入新春年节民俗的情景：“中使至，奉宣圣旨，赐画钟馗一及新历日一轴……屏祛群厉，续神像以无邪；允授人时，颁历日而敬授。”^①在岁终春临之际，宫中将钟馗的形象绘制成画幅，连同新历日各一轴，“奉宣圣旨”颁赐给朝廷官员，悬挂在家里，以为“屏祛群厉”，驱除邪祟之用。如果说钟馗传说早就在晋代或更早的时代形成并在民间广为流传的话，那么，从交感巫术的心理出发，将传说中斩鬼的钟馗制作成画像，在岁除（除旧迎新）之际颁赐给官员们，作为镇鬼之灵物，则是从张说供职的唐玄宗朝才开始有记载的。这种年节悬挂钟馗像镇鬼的做法，得到了后世朝廷的认同，形成风俗，世代延续，而且逐渐流到了民间。

诗人刘禹锡（772～842）也撰写过二份同类性质的文书《为李中丞谢赐钟馗历日表》和《为淮南杜相公谢赐钟馗历日表》，记载了德宗朝颁发和悬挂钟馗画驱邪的年俗。《为杜相公谢赐钟馗历日表》说：“臣某曰，高品某乙至，奉宣圣旨，赐臣钟馗一，新历日一轴。星纪方回，虽逢岁尽；恩辉忽降，已觉春来。伏以图写神威，驱除群厉，颁行律历，敬授四时。施张

^① 《文苑英华》卷五九八“表”，第3093页，中华书局，1966。

有严，既增门户之贵；动用协吉，常为掌握之珍。”^①这份文书的作者标明写于（德宗）贞元二十一年，即公元805年。与张说的时代相比，时间已经过去了一百多年，而这时奉宣圣旨向朝廷官员们颁赐钟馗画的风俗和钟馗驱鬼的观念，在民间不仅没有减弱或消匿，反而越加盛行起来。而且刘禹锡对朝廷颁赐的钟馗像本身，作了比张说更多的描绘：“图写神威，驱除群厉。”朝廷颁发的钟馗之像具有“神威”之貌，能使主人家增添“门户之贵”，加上社会群体的原始思维和灵魂观念所赋予钟馗像的“捉鬼驱邪”象征意蕴，因而才能使得钟馗像具有祈新岁之安、一年吉祥的功能。

与张说、刘禹锡的“表”说同一件事的，还有生活于晚唐的周繇所写的《梦舞钟馗赋》。此赋对钟馗形象的描写，其细腻生动，远在此二表和上述敦煌愿文之上：

……扃禁闼兮闲羽卫，虚寝殿兮闾嫔嫗。虎魄枕欹，象榻透荧荧之影；蝦须廉卷，鱼灯摇闪闪之光。圣魂悄恍以方寐，怪状朦朧而遽至。砑砑标众，颀类特异。奋长髯于阔臆，斜领全开；搔短发于圆颅，危冠欲坠。顾视才定，趋跄忽前。不待乎调风管，拨鸾弦，曳蓝衫而颀颀，挥竹简以蹁跹，顿趾而虎跳幽谷，昂头而龙跃深渊。或呀口而扬音，或蹲身而节拍。震雕栱以将落，跃瑶阶而欲折。万灵沮气以悼惶，一鬼傍随而奋踰。烟云忽起，难留舞罢之

① 《刘宾客文集》，上海古籍出版社，1993年影印《四库全书唐人文集丛刊》本卷一三，第7页。

另检《全唐文》“臣某曰”应作“臣某言”；“虽逢岁尽”应作“虽逢岁暮”；“伏以图写神威”应作“臣某中谢伏以图写威神”；“动用协吉”应作“动用叶吉”。《全唐文》，6083页上栏，中华书局影印本，1987。——本丛书编者注

姿；雨電交馳，旋失去来之迹。睿想才寤，清宵已闌。祛沈疴而顿愈，痒御体以犹寒。对真妃言寤寐之祥，六宫皆贺。诏道子写婆娑之状，百辟咸观。彼号伊祁，亦名郁垒，雠祗于凝沍之末，驱厉于发生之始。岂如呈妙舞兮荐梦，明君康宁兮福履。^①

雠舞或巫舞，是行雠祭或做巫事时不可或缺的通神仪式。周繇所描写的，虽然是唐明皇梦钟馗捉鬼的一段轶事，却实在是一幅“圣鬼”钟馗驱邪仪式图。我们看到的是一个充满着动感的、活生生的钟馗。钟馗的形体：怪状朦胧，形象特异，长髯、短发，阔臆、圆颅。装束：着斜开领（衽）的蓝衫，戴危冠。手执法器：风管、竹简（还没有出现后来的青锋剑）。舞姿：开始时，调风管、拨鸾弦，摆动着蓝衫身躯飘逸，舞动着竹简舞步蹁跹，继而如虎跳幽谷，似龙跃深渊，令雕栱将落、瑶阶欲折。钟馗的粗犷雄健、气势逼人的巫舞，终于使所有的精怪（万灵）不得不沮气而回避。赋中还写了唐玄宗梦觉后，将梦中之祥告之杨贵妃，六宫皆贺的情境，和诏画工吴道子依照他梦中所见画钟馗捉鬼的情节。

到唐末五代十国，旧将胡进思拥兵废吴越王钱俶的史事，透露出钟馗信仰在当时深入人心的信息。吴越王钱佐卒，其弟俶以次立。旧将胡进思对其卑侮，钱俶在碧波亭阅兵犒赏军士，胡进思前谏以赏太厚，无意中惹恼了新王钱俶。“俶怒，掷笔水

^① 《文苑英华》卷九五“赋”，第434页。

另检周繇《梦舞钟馗赋》：“肩禁闼兮闲羽卫”应作“肩禁闼兮闲羽卫”；“蝦须廉卷”应作“虾须帘卷”；“颞类特异”应作“颞颥特异”；“拨鸾弦”应作“揆鸾弦”；“睿想才寤”应作“睿想才悟”；“痒御体以犹寒”应作“痒御体以犹寒”。《全唐文》，8550页上栏，中华书局影印本，1987。——本丛书编者注

中曰：‘以物与军士，吾岂私之，何见咎也’。进思大惧。岁除，画工献《钟馗击鬼图》，侬以诗题图上。进思见之大悟，知侬将杀己。是夕拥兵废侬，囚于义和院，迎俛立之。”^① 这桩史实发生在公元 947 年。这段记载透露出岁除献钟馗击鬼图的习俗，在五代以前，也许就在唐代，就已经从都城长安传到吴越地区并广泛流行，而钟馗击鬼的传说和信仰也早已成为吴越民族族众的集体意识，以至胡进思一见到侬在画工所献的《钟馗击鬼图》上所题的诗句，便明白自己将被当作鬼魅除掉，于是不得不拥兵废侬。据美术史家认为，这段记载“是为钟馗击鬼驱邪的独幅画始见于史书者”^②。

一般说来，一种信仰民俗，特别是有神格的信仰民俗的形成和延续，必是有某种神话和传说作支持的。钟馗信仰从两晋、南北朝逐渐形成并得到广泛流传，到唐末，又经五代十国，五六百年间，不仅从未中断，而且在流传中愈来愈具体系，无疑是由于有钟馗这个具有神格的人物及其愈来愈丰富的传说作支持。到了北宋，科学家沈括（1031～1095）所撰的《梦溪笔谈》“补笔谈”中，钟馗其人及其传说则变得完整和丰富起来：

禁中旧有吴道子画钟馗，其卷首有唐人题记曰：“明皇开元讲武骊山，岁翠华还宫，上不怿，因痞作，将逾月，巫医殫伎，不能致良。忽一夕，梦二鬼，一大一小。其小者衣绛挟鼻，屣一足，跣一足，悬一屣，搢一大筠纸扇，窃太真紫香囊及上玉笛，绕殿而奔。其大者，戴帽，衣蓝

① 《新五代史》卷六七“吴越世家”，《二十五史》第 6 册，第 5161 页，上海古籍出版社、上海书店，1986。

② 王树村：《略说钟馗画》，王闾西、王树村编：《钟馗百刻》第 7 页，岭南美术出版社，1990。

裳，袒一臂，鞭双足，乃捉其小者，剗其目，然而（后）擘而啖之。上问大者曰：尔何人也？奏云：臣钟馗氏，即武举不截之进士也，誓与陛下除天下之妖孽。梦觉，瘡苦顿瘳，而体益状。乃诏画工吴道子，告之以梦曰：试为朕如梦图之。道子奉旨恍若有睹，立笔图讫以进。上瞠视久之，抚几曰：是卿与朕同梦耳，何肖若此哉！道子进曰：陛下忧劳宵旰，以衡石妨膳，而瘡得犯之，果有黜邪之物，以卫圣德。因舞蹈上千万岁寿。上大悦，劳之百金。批曰：灵祇应梦，厥疾全瘳。烈士除妖，实须称奖。因图异状，颁显有司。岁暮驱除，可宜遍识，以祛邪魅，兼静妖气。仍告天下，悉令知委。”熙宁五年，上令画工摹拓镌板，印赐西府辅臣各一本。是岁除夜，遣入内供奉官梁楷就东西府给赐钟馗之像。^①

沈括记录的这个传说，历来被学术界公认为是一个情节最丰富、最完整的异文。它标志着钟馗传说发展中的一个转折。稍后出现的有关钟馗传说的记载，还有已经亡佚的《唐逸史》（学术界普遍认为是唐末以后的作品，明代陈耀文《天中记》卷四“梦钟馗”条注引）^②和高承（1078—1085）的《事物纪原》^③。为了对照研究，不妨也把《唐逸史》的记载移录如下：

① 沈括著，胡道静校注：《梦溪笔谈校证》，补3四·五七二，第986—987页，上海古籍出版社，上海，1987。

检沈括《梦溪笔谈·补笔谈》：“鞭双足”应作“鞞双足”；“即武举不截之进士也”应作“即武举不捷之士也”；“悉令知委”应作“悉令知会”；“印赐西府辅臣各一本”应作“印赐两府辅臣各一本”。详见《文渊阁四库全书》——本丛书编者注

② 陈耀文：《天中记》，见《钦定四库全书》卷四，第33页。

③ 高承著，金圆、许沛藻点校：《事物纪原》，第625页，《岁时风俗部·钟馗》，中华书局，北京，1989。

明皇开元，讲武骊山，翠华还宫。上不悦，因疟疾作，昼梦一小鬼，衣绛，赭鼻，跌（按：应为“跛”字）一足，履一足，腰悬一履，搯一筠扇，窃太真绣香囊及上玉笛，绕殿奔，戏上前。上叱问之。小鬼奏曰：臣乃虚耗也。上曰：未闻虚耗之名。小鬼奏曰：虚者，望空虚中，盗人物如戏；耗，即耗人家喜事成忧。上怒，欲呼武士，俄见一大鬼，顶破帽，衣蓝袍，系角带，鞞朝靴，径捉小鬼，先剗其目，然后劈而啖之。上问大者：尔何人也？奏曰：臣终南山进士钟馗也，因武德中应举不捷，羞归故里，触殿阶而死。是时，奉指赐绿袍以葬之，感恩发誓，与我王除天下虚耗妖孽之事。言讫，梦觉，疟疾顿瘳。乃诏画工吴道子曰：试与朕如梦图之。道子奉旨，恍若有睹，立笔成图进呈。上视久之，抚几曰：是卿与朕同梦耳。赐与百金。

《事物纪原》文本的情节与此基本相同。这两个稍后记载的文本，与《梦舞钟馗赋》和《补笔谈》相比，又增加了两个重要情节：（1）明确说明钟馗的身分系终南进士。（2）钟馗所捉之小鬼名为“虚耗”。

从传说学的特点来说，从产生于西晋或东晋末的《太上洞渊神咒经》及产生于中晚唐的其他敦煌写本起，经张说、刘禹锡的简单记载，周繇《梦舞钟馗赋》的描写，到沈括《梦溪笔谈》、《唐逸史》和《事物纪原》止，围绕着钟馗这个人物，已经形成了由三个故事素（亦称情节单元）构成的传说。这三个故事素是：唐明皇梦鬼、钟馗啖鬼和吴道子画鬼（另外还有一个情节，即钟馗嫁妹，留待下面再论）。随着时代的演进，故事情节层层累积，使钟馗这个箭垛式的传说人物，在动态的叙述和静态的描写中变得立体化了。

钟馗是原始巫的产物。鬼的观念出现后，神鬼分开，人们

需要塑造出一个治鬼的神和统领诸鬼的大鬼（圣鬼）。钟馗就是适应这样一种需要而被人们塑造出来的神和大鬼。新石器时代的史前玉圭上所刻画的兽面人像，可能隐含着某个神话意象，这个神话意象中的神，可能就是钟馗或钟馗的原型。最初的文字记载出现较迟，见于晋末的道经敦煌写本。以方相氏为傩戏主角的大傩，到汉唐开始发生深刻变化。一方面“四时以作”的古制已土崩瓦解，只保留着一年一度举行的送旧迎新的岁除之傩了；另一方面方相氏在作为神的“十二兽”出现后地位逐渐下降的趋势下，钟馗以统领诸鬼之神（圣鬼）的资格进入大傩队列中，取方相氏而代之。钟馗由于在神话传说中被塑造出来之始，就被人们赋予捉鬼驱邪的特性，因此也从其形成起，就进入每年岁暮年初的大傩仪式中，成为一个驱邪纳吉的重要角色。同时，与送旧迎新的岁除节仪相关联，也就成为钟馗信仰的一个重要特点。钟馗传说与钟馗信仰是共生的，二者相互交织，相互依存。钟馗信仰只有在传说的支持下，才得以不断发展，钟馗传说也由于有了钟馗信仰的附丽而得以世代传承。

在古代中国，傩仪是原始信仰的一种普遍形态，其流行范围十分广阔。在唐代及其以前，钟馗传说和信仰似乎主要存在和流传于以长安为中心的中原傩文化地区以及以敦煌为中心的西北一带；五代十国时期，钟馗信仰显然已传播到吴越地区并得到了广泛流行。

（原载《民俗曲艺》（台北）第111期，1998年1月）

金 泽

宗教禁忌与神圣的空间

金泽（1954～ ），男，北京人。现任中国社会科学院世界宗教研究所副研究员，理论室副主任，中国民俗学会理事。代表作有《英雄崇拜与文化形态》、《中国民间信仰》等。

宗教禁忌在人类社会和人类心理中都有着深刻的根据，它们与人类生活密不可分地联系在一起。一方面，人类对世界的看法（如有无灵魂、有无“交感”等）决定了宗教禁忌的取向与内容；另一方面，宗教禁忌的出现和繁衍又强化了人们对某些问题的看法与执著。如何在空间上与时间上安排人类的生活，不仅仅是行为规范的问题，而首先是个世界观的问题，所以宗教禁忌的作用或影响既涉及到社会生活的精神文化层面，也涉及到制度文化的层面。

（一）居住空间的分割

在宗教学说史上，究竟是先产生灵魂观念，还是先产生对“玛纳”的崇拜，至今尚无定论。但是它们二者一经产生，不仅标志着宗教意识破土而出，而且自然而然地出现了它们位居何处的问题。一般说来，人们最关心的不是生者的灵魂位居何处

(只要人健康无恙,就说明灵魂正常地居于体内),而是死者的灵魂和神灵们到底住在什么地方。因为只有知道它们身居何处,才好采取各种办法与之交流(如请它们降雨,或请它们治病等),也才能谨慎从事、避免冒犯它们。古往今来,人们或说它们居住在天上,或说它们居于地下,或说它们游荡在空气中。也就是说,当人们形成灵魂(或玛纳)观念之后,世界(或宇宙)的空间就被人为地分割成不同的领域。

随着神灵观念的发展,天、地、风、雨、雷、电等自然神,祖先的灵魂,生殖神,瘟疫鬼等等,组成了一个万神殿。这些神灵或者已经人格化,成为定期供奉的偶像;或者只有某种形式的化身(如石头、灵牌、某种动物等);或者只是偶然地附体于某个人身上(如着魔、出神等)。无论如何,它们已成为人们崇拜的对象,并且有了比较固定的生存地点。有了日益繁复的神灵观念,又有了定时或偶尔举行的崇拜活动,于是就有了程式化的宗教仪式。人们对这些供奉神灵的特殊地点以及在特殊场合举行的仪式,逐渐形成一些程式化的要求与规范。从而在人们的生活领域中便有了神圣之地与世俗之地的区分。

其实,空间的这种非同质性见之于生活的许多方面。然而首先的和最基本的,是活着的人们总是将自己的生存空间划分为不同的部分。

1. 生者居住空间的分割

现代社会中的政府机关、学校、教堂、商店、体育馆、民居、军营、工厂、监狱等不同的部门在空间上有着明确的界限。这种“传统”早在非常质朴的原始社会就已经形成了。那时的社会分工与社会结构都还非常简单,但在居住空间上已有了功能上的区别。

在氏族公社里,有一种专门用来举行集体活动的大房子,它和环绕其周围的用作起居饮食的小房子不同,是这个民族的

神圣之地。比如属于仰韶文化的半坡遗址，居住面积有三万平方米。在居住中心有一座大型的近方形房屋，是为氏族举行诸如祭祀等公共活动的场所。人们在这所大房子的北部发现45座中小型房基，这些房子的建成时间虽有先后之别，分布也不规则，但都面向南，形成了一个面向大房子的不规则的半月形。

临潼姜寨的村落遗址比半坡遗址更为完整，房屋的“等级”较半坡似更为复杂。它的居住区中心不是一所大房子，而是一个面积较大的广场。广场四周地势稍微略高一些，分布着五组建筑群，东、西、南三方各一组，北方有二组。每组建筑群以一个大型房屋为主体，其附近分布着十几座或二十几座中小型住屋，共有百余座。尽管不同的建筑群各以其中的大房子为中心，但所有房屋的门均朝向中心广场。由此看来，中心广场似为一种比大房子更为高层的活动中心。或许，这里有一种三级的社会结构：每个房屋都是一个家庭，每个建筑群各为一个中级的社会单位，如氏族或胞族，整个村落构成一个更大的社会单位，如部落或氏族。氏族的神圣之地为大房子（举行祭祀等公共活动），而部落的神圣之地则是中心广场。

待氏族分化为经济独立的小家庭之后，各家也都开辟一个特殊的地域（一般为堂屋）作为供奉祖先和神鬼的地方。这一传统一直保留到近现代社会。石启贵先生曾记述了苗族群众一般都把正房的左右二间当作居室，而把“中堂”视为神圣之地并安置神龛的基本格局：

以红纸写着“天地国亲君师”六个大字，贴于中堂壁上，两旁写着“九天司命，太乙府君，求财有感；四官大神，是吾宗支，普同供养”等小字。上贴千儿，边贴对联。神龛横条写“天地阴阳年月日時，百无禁忌大吉大利”。神龛下边写“安神大吉”。左写“堆金北斗高”，右写“积玉

满南山”等字。初一、十五，装香奉敬。^①

如今依旧居住在墨西哥南部恰帕斯高原的查穆拉人，也将他们的住房划分为不同部分（如图1）。房屋的门口无论实际上是否面向东方，它都是观念上的东方。屋内以右侧为尊，一般神龛位于观念上的北方，即最右侧的中央位置①。男人在居室中的活动空间和他们在社会中所占居的地位相对应，位于优越的一方③。神龛有时也放在②的位置上。正对东方（观念上的）的中轴线似乎具有一定的神圣性，因为神龛②与火炉④都在这条线上，或在它附近。女人的社会地位与价值都处于劣势，即处于非神圣的一方⑤。

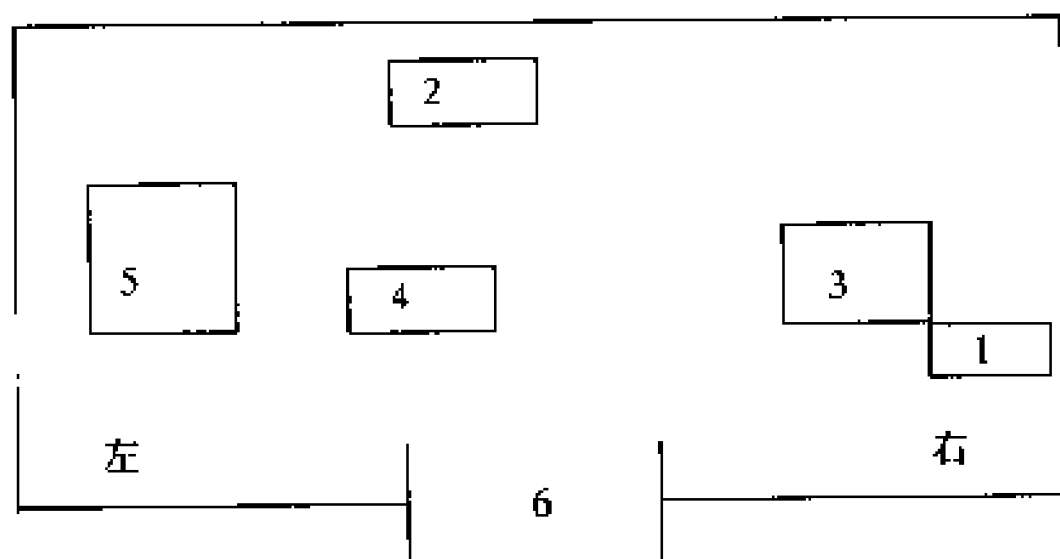


图1 ①一般情况下的神龛位置；②有时候神龛置此；
③男子休息、饮食、保管物品的地方；④火炉；⑤女子休息、
饮食、保管物品的地方；⑥门口（观念上的东方）

巴厘岛的首陀罗种姓的住宅有二种类型，其中一类的结构虽然在空间分布上与查穆拉人的住宅结构大不相同，但是同样

^① 石启贵：《湘西苗族实地调查报告》，第134页，湖南人民出版社，1986。

的居住区内不同的部分具有不同的性质，这一点却有着“内在的一致性”。

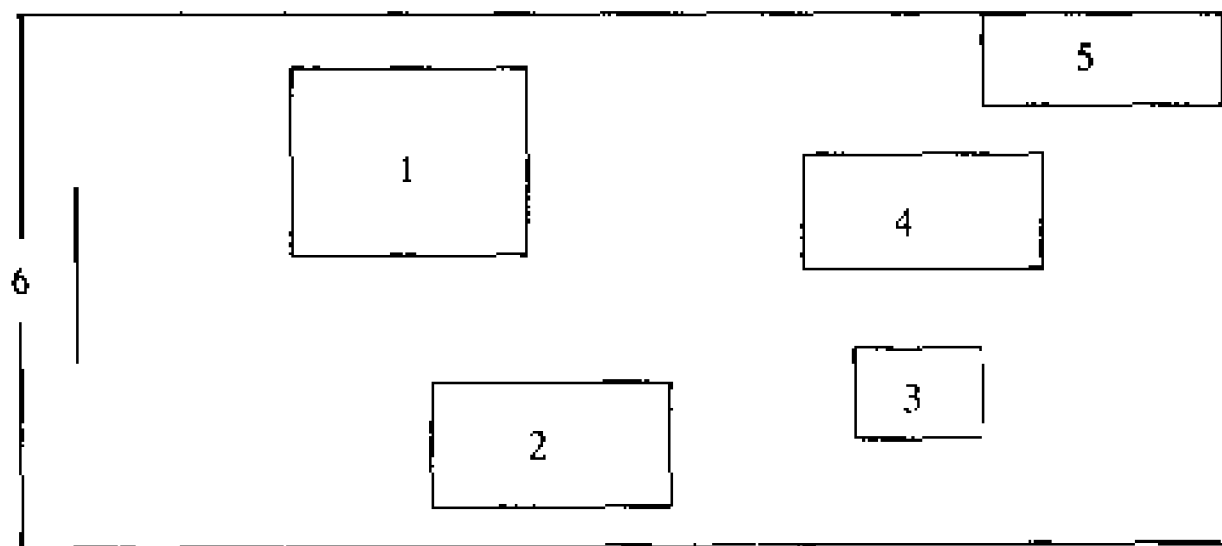


图2 ①寝室；②厨房；③米仓；
④举行仪式的小屋；⑤神社；⑥入口

2. 生者的世界与死者的王国

从原始社会到今天，人类群体间的交往日益频繁，现代化的拓殖殖民进程已使人类遍布世界的每一个角落。然而无论人类社会发生多么大的变化，有一点却没有变：人类社会始终是一个有限的世界。即使人类已经登上了月球，人类未知的领域依然无边无界。在这未知的领域中，一切都是神秘的和可怕的（这在科幻小说与科幻影视中也大量地表现出来）。

人们的居住空间内部的不同部分具有不同的性质，就人们居住空间的内部与外部来说，也具有不同的性质。在这种区分中，人们首先将生者的生存空间与死者的活动空间明确地区分开来。我们知道，至少从旧石器时代中期开始，人类就已形成某种特殊的丧葬仪式，而且人们的生活区域与死者的埋葬区域似乎也有了大致的区分。如果这一点尚有疑虑的话，那么距今8000年的裴李岗文化（位于今河南），则明确无误地表明当时的人们已经在自己的生活区域与死者的墓地之间划了一条界限。

也就是说，生者的灵魂与死者灵魂在居住场所上有了明确的空间划分。

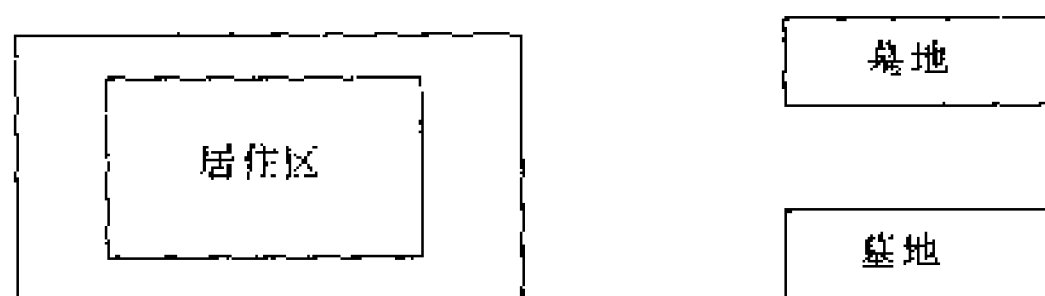


图 3

在我们刚才提到的西安半坡遗址中，居住地四周挖有宽深各 5~6 米的防御性壕沟。临潼姜寨遗址的居住区周围也挖有两条宽深各约 2 米的护村壕沟，并在东部留有通路。如今我们已无法知道这些壕沟究竟是后来的“护城河”的萌芽（据考古报告说村落遗址位于临河附近），还是没有水的、旨在隔断交通的堑壕。但是我们却可以明确以下几点：①壕沟宽深各有 5~6 米，具有较强的阻断能力；而壕沟的作用显然是要“拒敌人于国门之外”。②壕沟之内是生活用房和公共活动场所，这里是生者的“地盘”。③氏族公共墓地都在村落的壕沟以外。壕沟之内除了夭折的婴幼儿葬于生活住房附近外，成年死者几乎毫无例外地葬于村落之外的公共墓地中。这意味着人们对死者的王国持有相当强烈的戒心，虽然不能说人们对待死者如同对待敌人（这是壕沟的另一个或者说最主要的功能），但在生者的世界与死者王国之间用一道壕沟划清界限，的确是意味深长的。

这种将生者世界与死者王国的界限地理化或物质化的作法具有广泛性。在巴厘岛，一个自然村内有許多家庭，每个家庭往往自成一个院落，基本的房间有五个①位于院落的东北方，

相当于中国历史上的祠堂，供奉神灵与祖灵；②东侧小屋，内设祭坛；③寝室；④厨房；⑤西侧小屋。在这些家庭组成的村落与处理死者尸体的火葬场和埋葬死者的墓地之间，有一道明确的村界，它将生者的世界与死者的下国截然划分开来。

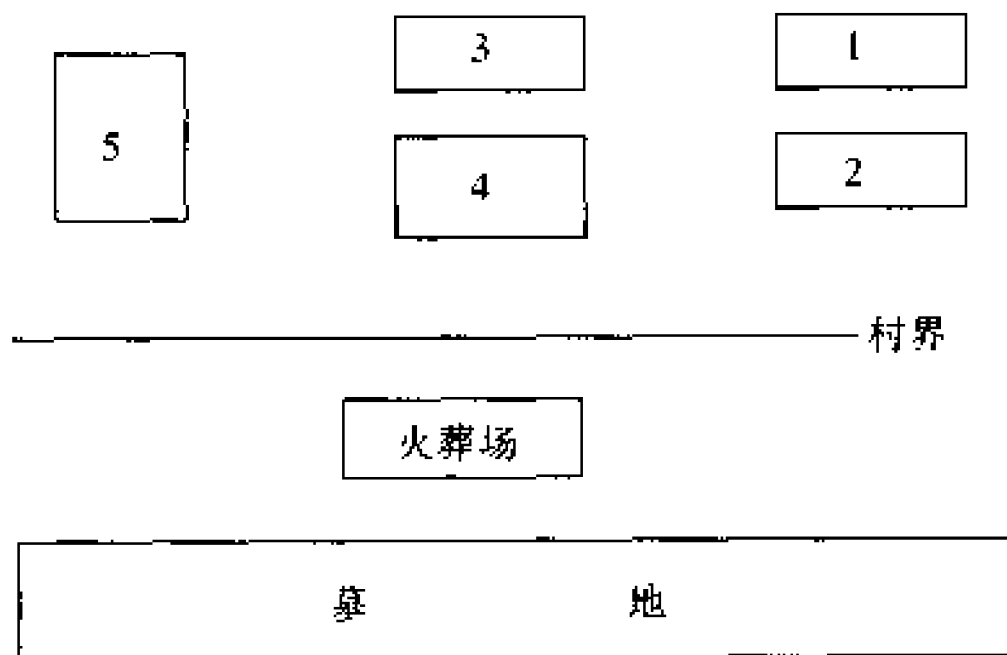


图 4

当然，位于村寨之外的不仅仅是墓地。无论在原始社会，还是在以农业为主的传统社会里，人们的生存空间都很狭小。在人们的心目中，村落周围的森林，河流，高山充满了可怕的妖魔鬼怪、随时有可能出现前来攻击和挑衅的敌人，因而充满了无法预测的危险。

3. 不洁之地

生存空间的分割既有神圣与世俗的界限，生与死的界限，也有神圣与不洁的界限。这后一种界限不仅很重要，而且同前二种界限一样具有相当的普遍性。在巴厘岛的首陀罗种姓中，住宅有二类基本的结构，其中的一类我们已在“生者居住空间的分割”中论及，另一类则较为复杂。在当地人的观念中，北方为上，东方次之，南方下之，西方最下之。其住宅所划分的 9

个部分，与此观念相呼应，位于南方的猪圈、厨房和米仓，都位于下位，其中猪圈最下之，位于住宅的西南角。

7	8	1
6	9	2
5	4	3

图 5 ①神龛；②东侧小屋；③米仓；④厨房；⑤猪圈；
⑥西侧小屋；⑦……；⑧寝室；⑨中庭

中国的房屋方位一般是坐北朝南，北方的建筑格局多为四合院，以北房为上等，厨房与厕所多建于东西厢房的南部，即位于整个院落的下方。就是在许多少数民族地区也盛行此风。比如石启贵先生在谈到湘西苗族的“住所构筑”时，就曾明确地指出“牛栏猪圈及厕所，势必安在厢房之下”。

在传统社会中，妇女，尤其是产妇和处于经期的妇女，被看作是非常不洁净的。为了避免这种不洁的污染，人们往往另辟一地专供产妇或经期妇女居住。居住在所罗门群岛的科维奥族的居住地，十分典型地表现了人们如何在空间上处理“不洁”的问题。

从图中我们可以看到，位于高处的山坡地是神圣之地，男人们在这里以猪作为牺牲祭祀祖先、并奉献芋头等供品。这个圣地及其附近的男子宿舍均禁止女性接近。居住地的中间地带是家族的住所，在住所的内部以火炉为界，其上部是男性的空间，其下部为男女合用的场所。男子在家族住所与神圣之地间往来，与此相对应，女子则在家族住所与位于更低下处的月经小屋间往来。当妇女要分娩时，她必须进入较月经小屋更低的

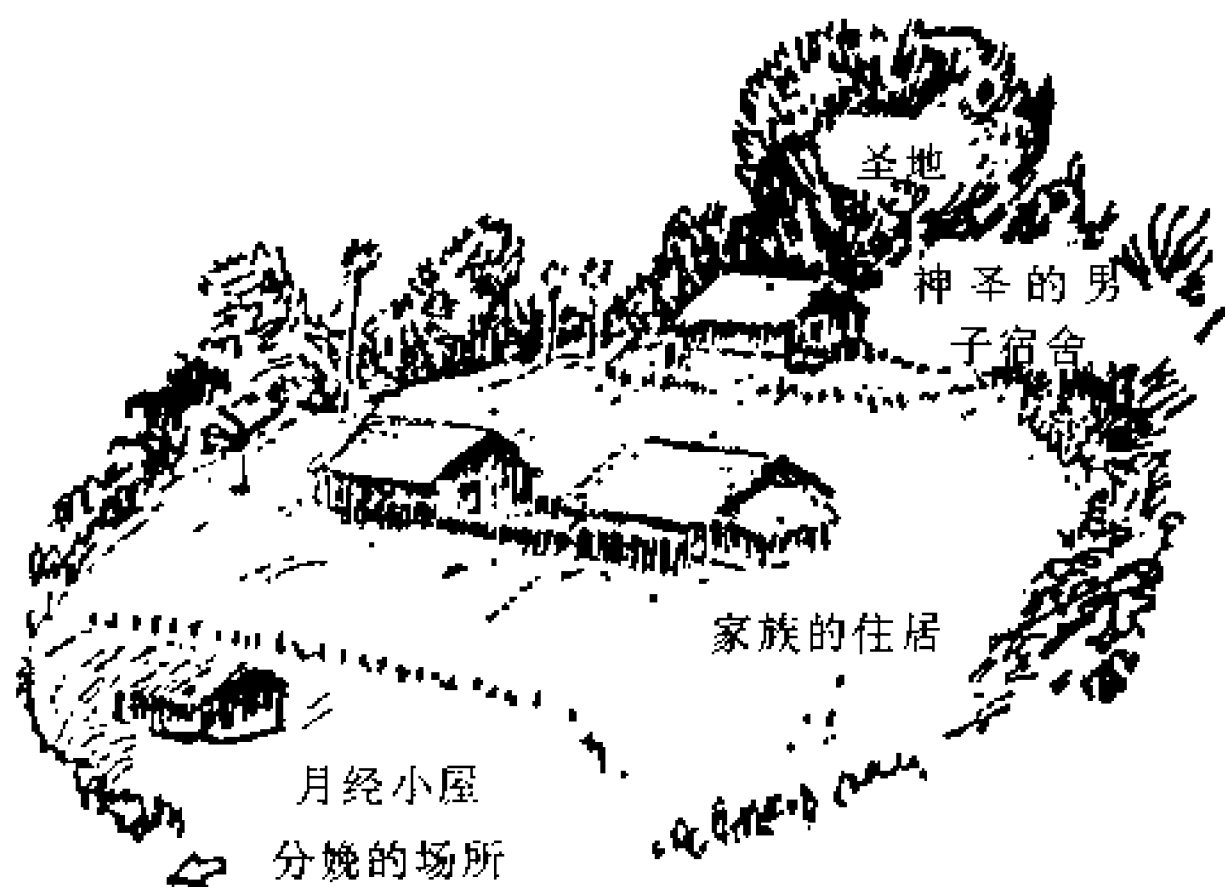


图 6

森林中的小屋，由少女照顾，严禁男性接触^①。

这种空间的分割，表面看来是物理学的，实际上是文化的。也就是说，人们不是为了分割空间而分割空间，而是要赋予生活以意义。而这里所说的意义，首先是一种秩序（见图）。

古往今来，人类从穴居到现代化的大都市，可以说经历了沧桑之变。但是上述这几个基本要素却始终没有丢。人们始终以不同的态度对待不同的空间。比如墓地，人们认为那是幽灵出没的地方，没有特殊需要（如举行丧葬仪式、扫墓祭祀等），人们轻易不肯到那里去；当人们进入神圣之地（如寺庙、祠堂等）时，一般都要沐浴更衣、斋戒等；而若排泄、生小孩、身处月经期内等，则要到“污秽”之地处理有关事宜。如此之类

^① 参见基辛《文化人类学：现代的视点》。

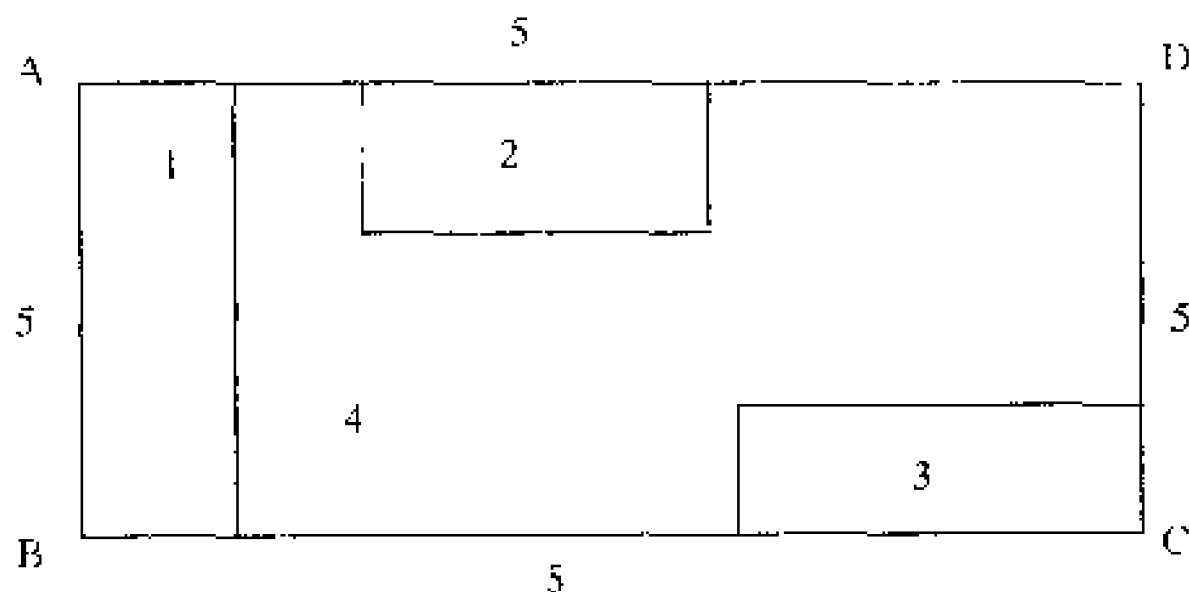


图7 图中 ABCD 为一个特定人群生活的“村落”：①墓地；②祭祀的神圣之地；③污秽之地；④日常生活之地；⑤充满神秘的和危险的地区。

的种种习俗都表明：人类的生活空间充满了象征意义，并借助传统与禁忌形成某些规律性的模式和不可违犯的规范，因而它不是纯粹的物理空间，而是一种文化的空间。

（二）宗教禁忌与文化空间

然而我们这里所说文化空间不仅仅是指文化的地域性，更重要的在于它的结构和意义。有人说建筑就是用人造的围墙将空间加以分割；而人类文化则尤如一座高耸入云的大厦，用一些条条框框（规范/禁忌等）将人类生活划分为层次不同、大小不一的区域。如物质文化、制度文化、精神文化属于不同的层次；而政治、经济、艺术、教育，则可看作不同的门类。

在人类社会中，空间的分割从来就不是纯粹物理的，它始终具有文化的意义。我们在理解文化空间时，一定要注意到文化空间不同于日常生活中的空间概念，对之做人文（而非物理）的理解。文化空间包括物理空间、社会空间、人文空间等，它几乎包括了人类生活的所有方面。文化空间有些可以既直接地

(如可接触)又经验地加以把握,如寺庙、居民住宅、政府机关等;有些虽不能直接地却可以经验地加以把握,如艺术、教育、体育、道德、哲学等;还有一些则既不能直接地也无法经验地把握,而只能象征地加以表现,如天国(如道教的九重天)、地狱(如佛教的18层地狱)等应属此类。

文化空间多出自人的创造。文化创造不同于文化复制或文化传播,它是人类想象力振翅高翔的产物。也就是说,它们多是世界上原本无有的东西。每一种文化范畴都是一个文化的空间。大范畴是大的空间分割,小范畴是小的空间分割;各范畴之间或属于并列的关系(像并立的高楼),或属于从属的关系(像一幢高楼中的不同单元)。各种文化范畴无论大小,本身都有界限。别看它们都是悬浮的“空间楼阁”,但却具有极其重要的社会作用和文化意义。

宗教禁忌,说到底,与这些界限,或说这些“空间楼阁”有关。禁忌是不许人们做这个做那个的行为规范,实际上是在强化和维系各种文化范畴的界限性,禁止人们随随便便地模糊或逾越这些界限。由于文化的界限大到宇宙,小到微观世界,所以禁忌也遍布所有的文化范畴,渗透于人类生活的一切领域。可以说是“其大无外,其小无内”。

早在原始文化中,宗教禁忌除了作为直接的行为规范约束人们的言行之外,还在人的思维中澄清了一些最初的和最基本的界限:①个人肉体与其灵魂的界限;②活着的人与死人(亡灵)的界限;③人与神灵的界限;④神灵与魔鬼,亦即善恶精灵的界限;⑤神灵善恶的界限。这样说是否夸大了原始人的心智水平,把我们的想象强加于他们?不是的。我们在原始人所形成的灵魂观念中,已经看到肉体与灵魂的根本区别;在人们对待死者的畏惧情感中(尤其是随葬制度),领悟到生者与死者截然分属于两个世界;在人们对待神圣场所的那种敬畏感中,

体验到神圣与世俗的最初的对立；人们禁忌自己到魔鬼经常出没的地方去，这意味着人们已经知道哪些神灵对人友善，哪些精灵邪恶凶残，有了善恶的区别；而人们之所以自觉地遵守禁忌，是因为人们相信神灵不喜欢自己做这些事情（其实，宗教就其语源而言，就是“界限”。在西方的英语世界，religion意为我们所说的“宗教”。韦氏《英语词典》说它来源于二个拉丁语，一个是 religio，原义为“禁忌、约束”；另一个是 religare，义为“禁制、捆结实”。汉语中的“宗教”一语源于佛教，佛教以佛陀所说为“教”，以佛弟子所说为“宗”，宗为教的分派，合称“宗教”。然而说教与门派，说到底，也还是一种约束和界限）。

我们常常以为原始人的心智尚处于混沌之中，分不清善恶，也分不清东南西北。其实处于这种状态的还不能称之为“人”。人之所以为人，有人说是因为只有人才直立行走，只有人才有双手（阿波罗尼亚的狄奥根尼，阿那克萨戈拉）；有人说是因为只有人才会哭和笑（普勒斯纳），只有人才会做出否定的陈述（汉斯·孔茨），只有人才保存过去（尼采），只有人才寄希望于未来（布贝尔），只有人才知道他必定会死去，也只有人才可能自杀（罗森茨威格—埃伦贝格）；还有人说是因为只有人才能够思想，只有人才能够创造语言、工具和一般的文化。

图7中 ABCD 为一个特定人群生活的“村落”：①墓地；②祭祀的神圣之地；③污秽之地；④日常生活之地；⑤充满神秘和危险的地区。

从宗教学的观点来看，人之所以为人，是因为人以自己为中心（以神为中心那只是一种表象）把世界万物纳入一个价值的结构。而在人类最简单的禁忌和最质朴的灵魂观念中就已包含着这种极为重要的分类意义。泰勒在其《原始文化》中，虽然说得有点儿模糊，但却极为睿智地认识到灵魂转生观念所具

有的理性（逻辑）意义。泰勒认为灵魂观念首先是人的灵魂观念，然后由类推而扩展为动物与植物的灵魂观念。有关人的转生观念也是这样，首先是人的灵魂在新的人体内复活（这可以由家族中下一代与上一代的相似性直接观察到），尔后再扩展为灵魂可以在动物形体内复活的观念。

动物是众所周知的人的特征的真正体现：那些被用来作为形容词的名称，例如，狮子、熊、狐狸、象、鹦鹉、毒蛇、蛆虫，在一个词中就集合了整个人的生活特征……动物在性格上跟那些灵魂仿佛转移到它们身上去的人的本性显然相似。因此，蒙昧人的哲学家关于灵魂迁移的假想可能作为对动物和人之间的相似点的某种解释。

关于轮回理论的最重要的一点是它接近一种深置于哲学史内部的思想，即有机体生命渐次发展的理论。从植物发展到低级动物的生命，然后经过高级动物发展到人……^①

即使在最原始的灵魂观念中也已具备了最起码的逻辑原则，它不仅以人为中心将世上万物分成不同的种类，划定了条条界限，而且将事物的种类排列有序，成为一个由低向高发展的等级序列。这是人与动物的最大不同。动物的行为出自本能，而人的行为出自思想。他不仅有目的的用自己的行动改造着世界，而且用自己的思想意识（如灵魂观念、禁忌规则）将世界“格式化”。随着探讨的逐步展开，我们将越来越认识到禁忌所具有的这种非常重要的文化功能与深刻的价值意义。

通过宗教禁忌所强化的神圣与世俗的区别，世界在人的心目中不再是混乱无序的，而是一个有组织的、有目的的、充满

① 泰勒：《原始文化》，第499～500页，上海文艺出版社，1993。

意义的世界。人生活在这样一种井然有序的世界里，不再感到迷茫彷徨，他不仅在无限的宇宙中找到了自己的位置，而且明确了自己生活的意义，从而有了强烈的安全感和稳定性。至少，人在追求神圣、摆脱尘俗的过程中，会有一种心灵得到净化的感受，能够保持一种生活有方向的感觉。这种心境无疑会减轻人们的生活压力，获得某种心理平衡。

由这个角度去看神圣与世俗，会发现其深层的意蕴正是我们所说的那种文化的空间范畴。在古罗马人那里，*sacrum*（“神圣”的拉丁语，现代英语为 *sacred*）意指属于神灵及其力量的东西。当人们运用 *sacrum* 这个词时，并非一定指神名，而可能是指某种崇拜仪式，举行此仪式的地点、圣殿，以及在圣殿中或圣殿周围举行的仪式等。这也就是说，“神圣”这一概念从一开始就是一个文化的空间范畴，它代表着一类事物的范围，凡是在此范围之内的事物都属于神圣。与“神圣”范畴相对应的“世俗”范畴也是一个文化的空间范畴，在古罗马人的观念里，*profanum*（“世俗”的拉丁语，现代英语为 *profane*）这个词的本意为“在圣殿区域之前”，最初这个词仅用来指地点。

与这一对范畴密切相关的词也都涉及到文化的空间，比如 *profanare* 的本意是将“圣殿区域前”的奉献物“拿走”，而这里所说的圣殿指的是举行献祭的场所。*sacer* 与 *profanus* 也是一对概念，但它们不是一般的和抽象的，而是与具体的相当特殊的地点相联系。在特定的 *sacer* 中，还有一种非常特殊的神圣之地，即 *sanctum*，它是指既不能用墙隔开，也不可能单独划出来的一块神圣之地，它的周围之地皆属于世俗之用。了解这些词汇的本意有助于加深我们对神圣与世俗的理解，在实际生活中我们也不难体验到，寺庙的周围总少不了集市等社交场所，神圣与世俗总是相伴而生，形影相随的。但是无论在宗教信仰徒看来，还是从宗教学的观点出发，宗教场所（教堂、庙观、清真

寺等)虽然位于我们的日常生活区域内,甚至与商店或饭店为邻,但却是与众不同之地。古今中外的宗教场所一般都有围墙或墙壁将它与周围的事物分割开来,这实际上是将空间的连续体人为地“切断”。由此形成了两种截然不同的存在模式(世俗的与神圣的),这两者是不能混淆的。混淆它们不仅会极大地伤害宗教信徒的宗教感情,而且往往引起宗教家们在行动上做出强烈的反应。比如耶稣就曾怒斥过那些在圣殿里做生意的人,并把他们从圣殿里赶了出去。

随着宗教观念的发展,神圣与世俗这一对范畴的内涵逐渐在其物理空间的基础上扩展为较完整的文化概念。杜尔凯姆在《宗教生活的基本形式》中曾详细阐述了神圣与世俗的社会文化意义。神圣与世俗已成为适用于所有事物(真实的与理念的)的分类,借此人们可将事物分成二类或对立的二组。杜尔凯姆注意到,神圣的事物绝不能简单地理解为称作神灵的人格化存在,也不是纯粹的物理空间。

一块石头,一棵树,一股泉,一块卵石,一块木头,一座房子,简言之,任何事物都可以是神圣的……神圣物体的范围是无法确定的,其内容依据不同的宗教可以无限地变化。

神圣既不能用人格化的神灵来界定,也不能用物理空间来说明,而只能从其所具有的文化意义来解释。在杜尔凯姆看来,神圣与世俗的区别实际上是一种“等级”或层次的区别,说一个事物是神圣的,意味着它在本质上优越于世俗的事物,这种优越性既见之于它的尊贵,亦见之于它的力量。

但是就具体事物而言,它可能由于它在神圣的等级上低于某个事物而从属之,也可能由于它在神圣的等级上优于另一个

事物而使后者显得“俗”。这也就是说，每一个等级上都有神圣之物，亦都有世俗之物，关键在于这一事物与其他事物处于怎样的关系之中。

而禁忌在这里恰恰起到一种十分重要的界限作用，它确定了一事物在特定关联中的特定地位，即它究竟是神圣的还是世俗的，禁忌通过不许接触等规范，使人们无可置疑地承认并维护某一事物的神圣属性，并借助这些禁忌使自己越来越接近神圣而摆脱那些使自己变得世俗的东西。

杜尔凯姆认为当神圣以这种方式将自己与世俗划分开来时，宗教就产生了。而最原始的神圣事物的系统是图腾崇拜。但是在我们看来，即使在原始社会中，图腾也不是惟一的神圣之物，氏族中与之同类的事物和人物也具有同样的性质。所以宗教禁忌首先是一种分类方法，一种思维模式，它把世界的某些事物与其他事物区别开来，坚持它们是根本不同的两类事物；其次，宗教禁忌是一种制度，它不仅把神圣事物与世俗事物区分开来，而且使世界上的万事万物（无论神圣的人物或事物，还是世俗的人物或事物）形成一种具有鲜明的等级秩序的关系结构。

（三）神圣的空间结构

某一空间究竟是神圣的还是世俗的，往往不取决于它自身，而是取决于它在人们的整个空间意象中的位置，取决于它与其他空间结成怎样的结构关系。我们已经知道，人类的居住空间总是文化地分割成不同的组成部分，除了居住的空间之外，还有一种文化的空间，而有关居住空间的禁忌只有放在文化空间的大背景中去理解才能把握其真谛。

在前述查穆拉人的居住空间结构中，房屋的门口无论实际上是否面向东方，它都是观念上的东方。屋内以右侧为尊，一般神龛位于观念上的北方，即最右侧的中央位置¹。男人在居室

中的活动空间和他们在社会中所占居的地位相对应，位于优越的一方 3。神龛有时也放在 2 的位置上。正对东方（观念上的）的中轴线似乎具有一定的神圣性，因为神龛 2 与火炉 4 都在这条线上，或在它附近。女人的社会地位与价值都处于劣势，即处于非神圣的一方 5。

这种观念不是孤立形成的，它和查穆拉人的整个宇宙观有着内在的一致性。查穆拉人居住在北纬 17 度附近，当太阳运行轨道位于天顶的北方（从东方来看是天顶的右方）时，就进入了春夏的雨季，亦即万物生长的季节；而当太阳运行到天顶的南方（从东方来看是天顶的左方）时，就进入了秋冬的旱季，亦即农业的休眠季节。从每天来看，太阳从神圣的东方升起，代表着一种上升的热，经过天顶，即天的上方（右方），而下降到西方，变成一种逐渐衰微的热。所以在查穆拉人中形成二组对应的价值范畴：

太阳；右；春夏；上；热；光明；日；男性；年长；
月亮；左；秋冬；下；冷；黑暗；夜；女性；年幼；

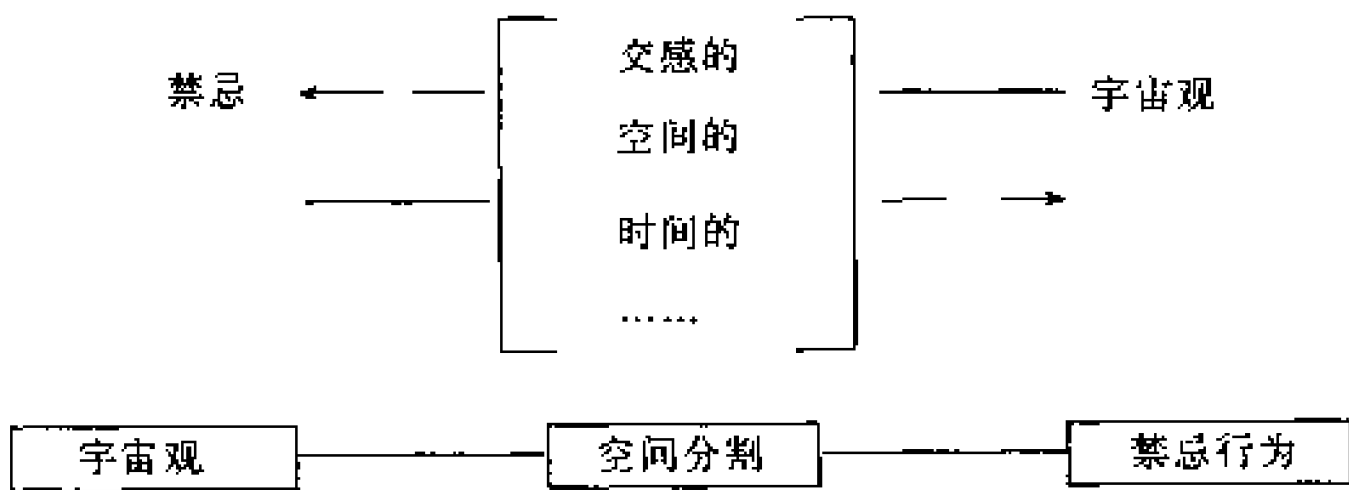
这是一个文化空间的系统，上下前后左右，春夏秋冬日夜，太阳月亮，男人女人，在这个系统中全都有其相对的价值。戈森先生在他专门为《宗教人类学》撰写的一篇论文中这样概述了查穆拉人的宇宙观：

在春分到夏至之间，东方地平线上的日出点明显地向北移，而且越向北移，白天的时间就越长。而这一时期又和第一场春雨、五月初的雨季、高原农作物的生长周期重新开始密切相联。南方与黑夜相联，与太阳在阴界的运行相联，也与日趋缩短的白昼相联。这段时间由秋分到冬至，

届时谷物生长期将结束，杀气凛凛的严寒将来临，而一年一度的太阳周期将进入尾声。由此去看，就会明白为什么南方在许多场合被看作消极的，因为它代表着黑夜、严寒、旱季与无收获的季节。西方代表着生命周期的死亡征兆，代表每日周期的黄昏时分，以及夏至秋分这段时间。在查穆拉人关于时空的象征结构中，东南方是一个最重要的点，它表示太阳从该体系中消极的最低点（南方）重新“上升”或出现。这一点十分重要，它可以解释东南方为何经常替代东方作为仪式周期的起点与参与者的位置。

仪式之所以按照逆时针的方向进行，乃是因为这个方向在平面上逻辑地等同每年的太阳周期和每日的太阳周期。在日常生活中，男人总是习惯地坐在小凳子上，并且穿着草鞋，禁忌光着脚直接接触地面，这是因为男性要高居于土地之上，与寒冷的土地隔开，即尽可能地保持男性在上方、属于阳性、热的属性；而女性则习惯于赤脚走路，并且是直接坐在地上，这种行为方式也具有极为重要的象征意义，即使女性与寒冷的、阴性的大地直接联系起来。

人们常常用利害功效来解释人们的禁忌行为。的确，某些禁忌行为出自十分明显的功利动机，比如禁忌在河畔湖滨玩耍，禁忌直呼神鬼的名字，禁忌同姓结亲等。然而大量的禁忌却无法直接地用功利的观点来解释，查穆拉人禁忌男子赤脚女子穿鞋，禁忌男子坐在地上妇女坐在凳子上，男子的活动空间位于居室的右侧，女子的活动空间位于居室的左侧等禁忌就属于此类。根据我们经验，此类禁忌往往要从其象征的意义来理解——某些“交感”的禁忌（如孕妇饮食禁忌）也具有这种性质。当我们理解宗教禁忌的非功利属性时，可以借助某些中介的观念从相对的方向来探寻其意义：



在人的禁忌行为、空间观念（意象）、宇宙论之间有一种内在的连锁关系。空间分割的各种原理及其意义，来源于人们的宇宙观。太阳升起的位置，神龛的位置，火炉的位置，男子的位置是一种等价的关系。而某些禁忌行为的意义恰恰派生于这些空间分割的原理。宗教禁忌，既取决于整个宇宙的意象结构，又反过来强化了这种意象结构。

（原载《宗教禁忌研究》，社会科学文献出版社，1998）

◎ 庄孔韶

女神陈靖姑信仰

庄孔韶（1946～ ），男，浙江嘉兴人。中央民族大学民族学系教授、多元文化研究所所长、实验影视人类学中心主任。研究领域：文化人类学、民族学、教育人类学、影视人类学。代表作有《父系家族公社形态研究》、《教育人类学》、《银翅——《金翼》的本土研究续篇，1920～1990年的中国地方社会与文化》等。

玉珠婚礼的前一天，她的母亲对我说：“不能再耽搁了，明年十八岁是忌年。”

“谁的忌年？”

“奶娘的忌年。”

“奶娘是谁？”

“陈夫人，没有人不知道她，生儿育女都要请她保护。”

我记起《金翅》一书也有一段对三哥从黄村去湖口镇迎奶娘香炉的描述。当晚我查到那一段文字（林耀华，1994年，第23页）。后来我推知这是一九一〇年小哥志留出生仪式的纪录。

湖口庙里供着奶娘，有一段乡民脍炙人口的传说（简述，录作者综合札记）：

奶娘名陈靖姑，尊称颇多，如临水陈太后、顺天圣母等。相传唐大历元年（766年）正月十五，福州下渡陈昌家生一女婴，临盆时异香满室，取名靖姑。靖姑幼年聪敏，其堂兄陈守元伴读，万不及她。

玉田人刘勋之子杞连，口哑，到下渡陈家学堂，见靖姑欢喜异常，竟能开口。杞连母甚喜。

靖姑十五岁往闾山学法，拜许真君为师。学设醮法，斩蛇精，呼风唤雨，缩地腾空，退病祛瘟。唯不学扶胎救产。真人问：“何不学？”靖姑曰：“未嫁之人怎便入秽室，故不学也。”三年后拜别师傅，真人赐宝剑和符。靖姑出行二十四步，因她不学扶胎救产术，真人嘱曰：“至二十四岁不可动法器。”

靖姑十八岁返回家中，多有除妖佑民事，但与杞连婚事遇坎坷，一再推迟（故18岁为一忌）。后闻闽地有白蛇精、长坑鬼结伙，害良民。白蛇劫持闽王并食害宫娥。靖姑施法术，布闾山正法，逐白蛇，复活三十六宫娥。闽王感念靖姑之功，将三十六宫娥赐予陈夫人。

某季大旱。闽王命已成道官的陈守元求雨，半月不应。闽王怒，欲焚诸道士，靖姑此时已三月胎孕，便脱胎陈家，遂驾云之上，左执鸣角，右执宝剑，念真言焚血文，天降甘露。旱解，施泽万民。此时白蛇精、长坑鬼乔装靖姑回府，盗胎食之。靖姑怒追之，当白蛇飞入临水洞（今玉田大桥中村处），靖姑法压蛇精，令其永不出洞，但靖姑因未学救产之术，不能自救，遂坐蛇头而化，终年二十四岁（故24岁为又一忌年）。

后陈靖姑灵魂重生，赴闾山重学救产扶胎之法，十分精到。返玉田屡救生护产保赤佑童。其缩地腾空，被认为无时不有，无处不在，法力无边。临水陈靖姑声名更见显应。后传陈靖姑一再为历朝所加封。现存玉田县大桥中村旁的临水宫，为唐贞元八年（公元792年）兴建，以褒陈靖姑“护国佑民”，“扶胎

救产，保赤佑童”之功。

考察陈靖姑事迹，她极似一古代道姑或女巫，以其一件或数件令人佩服乃至惊叹的善行或法术为民众所景仰，随之经渲染、神化、千百年播迁开来。而陈靖姑所学“闾山”法术，救国护民、播雨除旱、医病决疑、降妖斩蛇、救产保胎等已成为民众崇敬的缘由，因为她随时都会成为人们心中需要倚靠的宏大力量，尤其在人们处于无助的时刻。如陈靖姑这样的地方人物传奇能千余年传而不衰，还在于上述事迹与闽地、闽人紧密结合。一传一播，其间虽有移花接木和杂以虚幻离奇情节，但有时因有地方历史与年号之共同背景，以及构成地方文化传统的民俗、方言等，使陈靖姑传奇能“有鼻子有眼”不胫而走，那重天命、善造神的福建地方民众，正是陈靖姑信仰传播的载体。据笔者调查，如今实际来临水宫接陈靖姑香炉和祈拜的主要有以下县份：玉田、屏南、宁德、福安、建阳、建瓯、政和、福鼎、延平、沙县、闽清、闽侯、永泰、长乐、连江、罗源、晋江等。上述县份大体偏于福建北部（见图1）。

当然，福建大多数县份都有陈靖姑传奇传播的痕迹，而结合民间传说和人类学实地考察，可知陈靖姑发源地是从福州至玉田县一线为中心，然后向北、向西、向南和越海播化其传奇故事，并形成信仰。而该信仰对当地民众生活构成重大影响的除玉田、福州一线，主要集中子闽东、闽北和浙南一带。从浙江南部《陈十四奇传》（叶中鸣，1985）、《夫人词》一类的说唱抄本分析，涉及到福建地名、山川、庙宇的名称常有错误，但不奇怪，由于乡土社会人们活动半径小，难于去福建和玉田的浙南人，其口头传唱必然与传奇发源地的福建产生差别，然而，浙南唱本一致确认玉田临水宫为传统的中心位置。比较合理的解释是：陈靖姑传说从福州和玉田一线为中心向外传播，首先弥漫了闽东北并渐次达浙南。一个极重要的现象是：从今日语

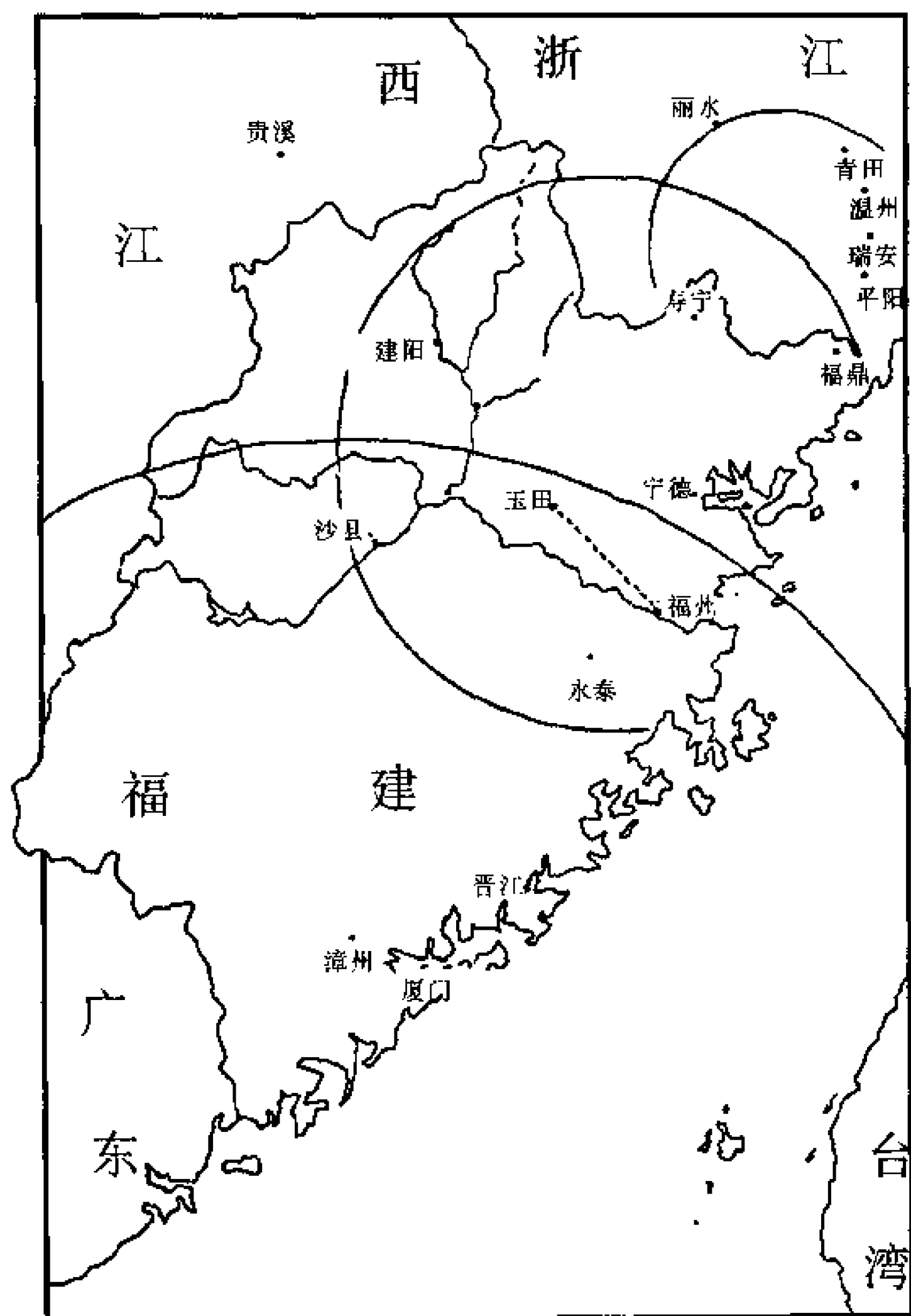


图 1

言地理学看，该传奇与信仰分布区刚好是以福州为代表的闽语闽东片方言区，该方言区是将浙南和闽东、闽北联系在一起的，福州和玉田基本属于这一方言区内。随岁月流淌，其传播已大大超出这一范围，延及闽语的闽南、闽中和莆仙区（周振鹤、游汝杰，1986）。我的文献与调查工作配合，得出如下观察：福建省玉田县临水宫至福州下渡陈太后庙一线为中心的陈靖姑信仰圈（中心圈），大体北至寿宁县、福鼎县、建阳县，南至闽江南的沙县和永泰县。在浙江南部丽水、青田、温州、瑞安、平阳等县，还有一个陈靖姑信仰的次级信仰圈，在闽南和台湾多类地方志中、官庙藏书和民间抄本（庄孔韶，1989；陈敏慧，1990）中，描述了陈靖姑信仰传播的事实。例如，一九八二年二月台北碧潭临水宫奠基之碑记上还有福建玉田县临水宫“分灵碧坛，护国护民”字句，可见在玉田县为中心的陈靖姑信仰已跨方言片播化至闽南、台湾，构成又一个松散的信仰圈。在上述陈靖姑信仰中心与次级圈层边缘他省的乡村还偶有奶娘宫庙。其圈层内农民自行传抄各类陈夫人传记、唱本、经文，如我搜集的《夫人传》、《大奶灵经》等和正式石印、经书、传奇互为补充。镇乡一级陈靖姑宫庙和乡间不可胜数的小庙形成不同层级的大小信仰圈，如涵盖荷洋、皇口一带乡村的陈靖姑（亚中心）庙在湖口镇，而再往下至村一级，如黄村山谷内一些较大的村土地公庙内都供奉陈靖姑，构成多个小信仰圈。在陈靖姑传奇与信仰传播过程中，帅公和庙祝穿梭往来，向各地香客展示颂经、作法等仪式，扩大了陈靖姑神在乡土社会民众精神世界的巨大影响。应注意的是，在陈靖姑信仰圈内并不排斥对其他神祇的并列祭祀或主辅祭祀。

和福建省众多地方神相比，陈靖姑已到十分重要的地方民间女神地位。可以说除妈祖外，尚难有可比拟者，而洋洋百余万言的《闽都别记》则使妈祖的传说也相形见绌。

陈靖姑之研究，不能不读《闽都别记》（里人何求，1989）该书大体在乾、嘉之际撰写，作者里人何求。清宣统三年初刊此书的董执宜先生跋文提道：“其书合于正史及别史载记者各十之三，野说居其四焉。”《闽都别记》涉及唐、五代、闽王、宋元明清历朝，有历史的线索，但因随意穿插，颇不严谨。不过对非学问家的市民来说，这古代的大事、历史的背景恰恰是陈靖姑传奇的高雅之处，尽管多有附会痕迹。该书因大述福建风俗和宗教，与福建基层民众的日常生活紧密相关，为民众喜闻乐见。传说和说唱中陈夫人无边的法术和接奶娘香炉之灵验，农人和市民已不仅读之诚心，听之恭敬，而且身体力行，使传奇中的陈夫人的体和灵真正进入民众自己的生活。所以说《闽都别记》的情节既依赖了历史，又远离了历史。毫无疑问，当今陈靖姑传说的非历史化倾向已不可挽回，但并不妨碍在基层民众中扎根。

我要说的是，在千年流传的陈氏传奇基础上，《闽都别记》首刊石印本实为陈靖姑传奇与信仰在近代的一次大规模文化的统一行动。在福州方言区，该书起了规范故事情节的作用，并在实际生活中，使基层社会陈夫人的信仰活动趋向了一致性。而此时《闽都别记》本大量为说书人所有，其传播陈氏传奇与信仰方式作用之大便难以估量了。如今，在陈靖姑信仰圈中心的玉田县和福州状况如何呢？县镇、乡下和黄村又如何呢？我做了一次广泛的田野调查。

在 福 州

福州属陈靖姑信仰圈中心一线。我邀乡下的林仙道士去福州找陈靖姑娘家遗址。市民的信仰以打听市民最为奏效，下藤路的老裁缝告诉我们下藤就是下渡。于是我们终于找到现辟为

小学的“十锦祠”，拍得陈靖姑娘家所在地的旧石井和旧祠建筑。不远处的临水陈太后的“总庙”在一庭院内，庙很小，但案台上摆满供品，香火重兴。庙祝刘丽华老人闻讯而来接待我们，她说陈太后庙刚修复几个月，原庙在一九六〇年毁于火灾；并说她婆婆（已故）曾一直是诚心诚意的庙祝，维护陈夫人庙的香火。也不断有供奉、焚香者，可以说陈靖姑至今对福州市民有相当的影响，在福州市郊以下渡为中心有一个市民的陈靖姑信仰圈。

依《闽都别记》中靖姑言：“吾乃下渡陈靖姑，去闾山学法，”便应是从这下藤路（下渡）去的。不过当我们站在泛船浦（番船浦）左近望着浩淼的江水时，才记起传奇中阻挡靖姑人的话：“闾山门在水底，凡人安能入？”为此，当笔者问起林道士时，还是他答得妙：“闾山在那波涛渺茫处，也在我心中。”在福建，陈靖姑信仰属民间信仰或道教还有争论。不论从传奇内容和信仰活动看，如那虚无飘渺处闾山法祖是许真君；陈靖姑赴闾山学法之后又抵江西龙虎山从张天师学艺，临水宫和民间村庙中壁画和陈夫人传奇中，均有张天师送她“斩妖宝剑”的情节；传陈靖姑堂兄陈守元是闽王时道士，后为道教“国师”，且守元许多道术得自于靖姑；陈夫人成仙后被朝廷“敕封”为“圣母”、“元君”等号，以及临水宫之取名均为道教色彩。林仙道士和我有相同见解。福州市正一派道士陈玄境进一步告诉我，福州下杭路张仙公庙也属正一派道教。传说仙公和靖姑是师兄妹，也可佐证陈靖姑信仰道教。现在江西省龙虎山张金涛道士也知晓福建陈靖姑传奇中有涉及龙虎山之事，完全不否认陈夫人信仰与天师道道教的关系。

我发现“闾山派”道士正是把陈靖姑奉为主神之一，是铲除邪恶、救产护童的万能之主。每年各地道士都要到临水宫举行仪式，请陈靖姑神到他们各自家乡。如果进一步从闾山派道

士信仰内涵、经文内容和仪式判断，应属道教无疑。

闽东、闽北的道教闾山派，和闽南、台湾的道教“三奶派”（陈靖姑外尚崇信李三娘、林九娘）相比无多差异。在闽东临水宫以及其他壁画中，陈夫人皆处于供奉中心，李、林二娘也处显著地位，可知闾山派和三奶派道教为一脉相连。

当我来到福州市中心的乌山时，小雨绵绵。道山观吕祖宫供器闪着金光。在香烟缭绕中，可见吕祖塑像左侧有一抱子状陈靖姑鎏金塑像。除道山观外，于山九仙观旁天君庙里也供奉陈夫人，更证实了作者的想法。

相比而言，真正对市民有亲切感的还是福州下渡简陋而庄重的陈太后庙，是较为纯朴的宗教文化象征。一般市民对陈太后信仰是否为道教抑或民间信仰并不像道士、学者那般拘泥。

为了方便本章关于玉田县陈靖姑信仰活动，以及方便对十四、十五、十六和十七章关于道佛、儒学、基督教和地方人事

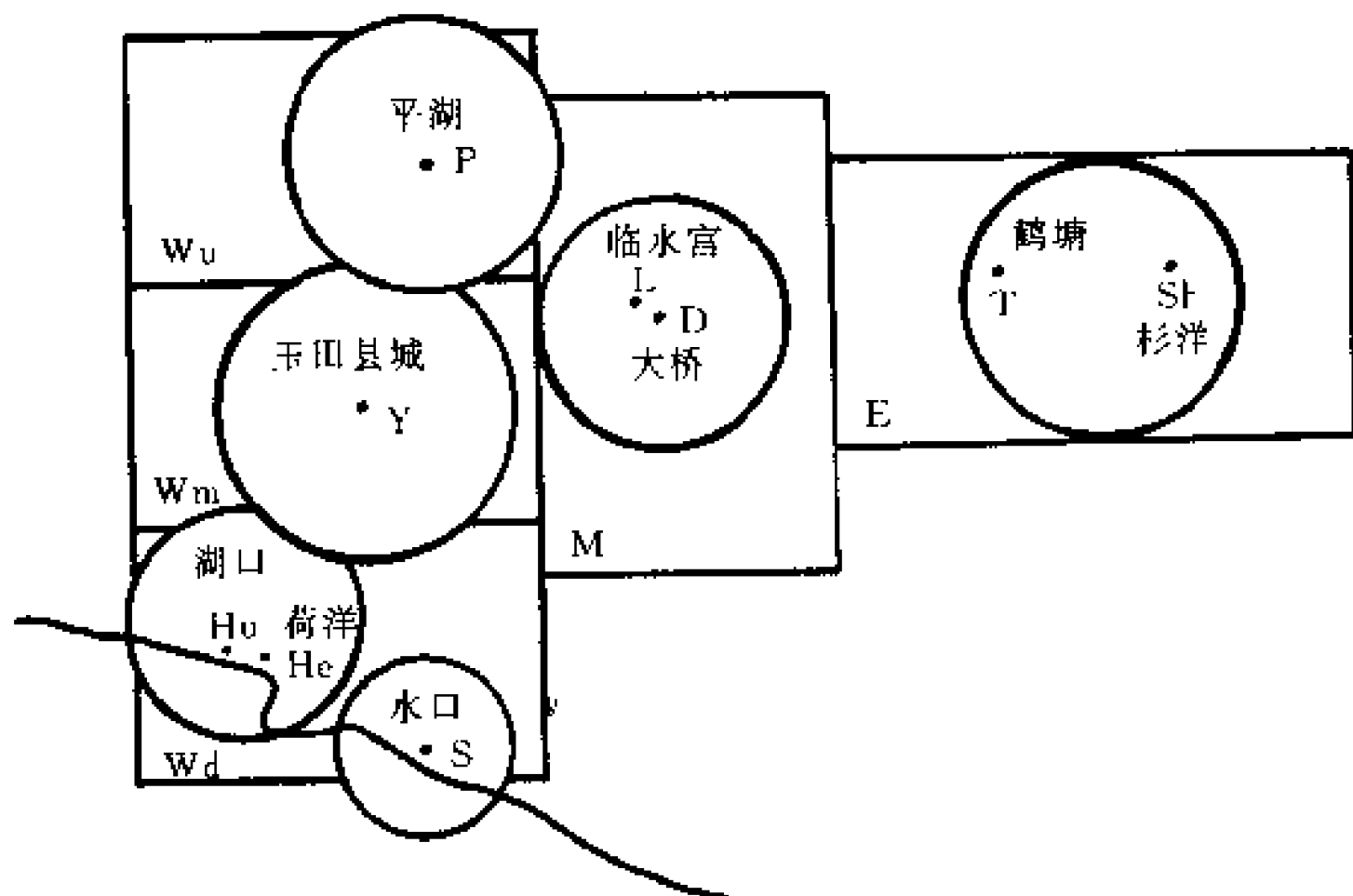


图2 玉田县信仰与人事活动示意图

活动的交叉分布与结构分析，笔者将玉田县境做了分割示意（图2），该县多山和谷地，从西至东似一侧T型。考虑到地貌、气候、农业区划、经济、交通、信仰、人事活动与文化特征，全县被几何化分成西上（W_u）、西中（W_m）和西下（W_d），以及中（M）和东（E）五个小区，每个小区中以一个或两个镇或自然镇（P，Y，Hu，He，S，L，D，T，Sh）为统领的图示，其直观涵义不过是该地人群活动的集中地，其他进一步涵义则借助于叙述。

在玉田县临水宫（L）

临水宫在大桥东四公里处，是陈靖姑信仰圈的中心，大殿内陈夫人身着金黄色彩袍，彩珠凤冠，栩栩如生，尤显慈祥貌。背后有“大德曰生”四字。这里还有另一座像是由福州的信徒送来的，放置在殿侧梳妆楼上。侧墙上已重绘陈夫人传奇的连环画，太后的三十六宫娥静静地候在配殿里。

进香的农人由太保殿灵签处向陈太后求签后可得一个号数，随即到正殿一角落对签。规矩是若对签逢吉，接陈夫人香火（香炉）后便可高兴而归，可谓“有求必应”。若逢凶签，则允许当日下午再求一签，对签如逢凶也不得再度求签。签诗卜起源于五代，宋时已颇为流行，并传至今的佛道与民间庙宇中（Banck 1990, p. 603）。承蒙临水宫庙祝陈占英好意，我得到全部一百种对签诗句，如第二十六签诗句为：“选出牡丹第一枝，劝君折取莫迟疑，世间若问相知处，万事逢春正及时。”属吉签。又如第十三签：“命中正逢罗关字，用尽心机总未休，作福求神难得神，舍路行舟上高滩。”属凶签。依笔者分类，在凶签和中性诗签外，吉签占87%，根据每位求签者有两次求签机会计算：

$$87 + 13 \times 87\% = 98.31$$

来临水宫的信众实际上有 98.31% 的机会可得满意的答复。人们还求来“圣敕令临水宫正宫陈夫人九宫显应，保安驱邪”符，怀着希望打点精神回家，单凭这一点，临水宫就有足够的吸引力。临水宫现在的请香活动再度兴盛，还得益于进香者和邻村的赞助。人们不仅保胎、求子、祈雨来求签，甚至为银耳生计也来求签。而最重要的求签——请陈夫人香火（香炉）时刻是在阴历正月初一，止于正月十五靖姑诞辰日，多有道士到宫内外诵经，观者如堵。人们或步行，或乘车远道而来，以力争第一炉香火为愿。《闽都别记》第一二八回写道：“无事之家，亦去请香灰装人小袋内供奉……恃强先请，至于口角打架，无日不争。”一九八六年正月来临水宫请香者络绎不绝，拥挤滋事，正因为抢第一炉香火所致。在一个文化低水准的乡土社会里，寻求精神上寄托的类似之处可逾越时空，应了临水宫中戏台旁对联上下句：“天下事渺茫若此，古今人大概相同。”在这个时候，乡土民众追逐眼前功利，寻求一时安慰，并不会像学问人去讨论陈靖姑信仰是否属道教事。其实，卜卦、抽签早已为清修道士所不为，但周边诸县信徒、道士、师公均在陈夫人诞辰日来这里，道教信仰的复杂和混杂状可见一斑。

湖口旧镇（Hu）

一些乡村农人有时不能人人去临水宫请香，故县以下镇多有地方总庙，如湖口旧镇庙陈靖姑塑像为主神之一，并列供有土祖土婆、连公、玄帝。配祀神是谢（七爷）和范（八爷）。每逢正月，湖口人除了迎陈夫人香炉外，尚有七爷、八爷一高一

矮在村内游神，因七爷、八爷为民间暗访角色，故造型冷峻，慑人心魄，见后使人有“为人莫做亏心事，举头三尺有神明”之感。湖口和周边乡村人还可以在大殿墙壁上看到血淋淋的道教地狱画，图示偷盗、奸淫等的地狱惩罚方式，以警世人。七爷、八爷与“护国佑民”、“救产保婴”的陈靖姑神一道成了每年游神不可缺少的庇护监察角色。上述主神、配祀神在游乡过程中时而到农人家歇息片刻，预示这些家庭新年平安如意，从而构成乡土社区精神生活的重要的周期性的内容。平时为保产救胎、农事困境可随时从湖口大殿请神。一如本章开始所转述，金翅之家三哥请陈夫人香火的情节。那书中所述镇和庙堂便是笔者考察过的湖口旧镇和供奉陈靖姑的镇庙，以该镇庙为中心构成临水宫以下的一个次级信仰圈。

在黄村山谷（He）

在陈靖姑信仰圈内的基层乡村，有更小型的基层祭祀点，均纳入村土地公庙内。黄村山谷内黄村土地公庙供陈靖姑和骐龙。零洋和前洋村，土地公庙供奉相同，有陈靖姑和菩萨，另祭潘、王、倪三公。木阁村供陈靖姑、菩萨和骐龙。此外，木阁庙里有陈靖姑传奇彩色壁画十六幅，功力不凡，为清代咸丰十一年（1861年）绘。山谷外多有陈靖姑供奉，但与其他神的地位排列不尽相同，如洋上村，庙内连公神在陈靖姑之上，尚供谢老师、马元帅和虎将军。一个合理的解释是，在湖口镇庙为中心的陈夫人信仰圈内尚包含一个连公信仰圈，而黄村山谷边缘刚好是陈靖姑和连公神大小势力范围重叠之处，故乡间有主次神地位之不同排列，但陈夫人神位均十分显著。有时玉田一些佛寺中的菩萨泥塑也被乡里人重塑，挪至土地公庙内供奉。菩萨原为救众生、排除人间苦难之神的象征，而农人则多在解

除苦恼之外，对其有具体所求。连公神掌五谷，侧重控制作物病虫害，其职能远不能取代土地公的地位（现在的土地公涵义已是区域性，如村土地之神之谓）（宗力、刘群，1986，第217页）。龙神虽与陈靖姑共有祈雨被旱职能，但陈夫人保胎救产并具体对农人人生过程（特别女人一生）有巨大影响，他神不可替代。因此众神职能重叠并不妨碍每一神特别法力的崇拜，从而使农人可有选择地供奉神位，以解除不同的生存困境和祈求愿望。

每逢春节至正月十五陈靖姑诞辰日，以及端午节，在黄村山谷居民都到各自土地庙供奉陈靖姑。庙之维修由村人贡献钱财。同村人各个家庭轮流拜供，焚香磕头，礼毕撤回供品回家享用（只有30余户的60余基督徒不参加祭拜）。据笔者在黄村调查，非基督徒少女均避开十八岁和二十四岁的结婚忌年，甚至福州部分市郊少女都受其影响，不少女性为赶在十八岁前能完婚而感到自豪，如玉珠母亲因女儿婚礼在十七岁而不再发愁“十八难”和“二十四坐化”。结婚避讳导致闽人早婚率上升，也表明乡民命定主义之深刻。近年来，我发现黄村周边自然村又有重塑、新塑陈靖姑像者，这表明其信仰深入基层，并扩张了更多的小信仰圈。虽经多年政治引导，不少乡民仍相信自己无时无地不在陈夫人庇荫之下，的确值得思考。在同一时间，湖口镇不仅请靖姑神，还有盛大游行活动，戏班提供社戏、参加游乡。陈夫人轿座在前，七爷、八爷在后。现代湖口镇游神和龙舟赛均由主办单位安排，如运输站或乡村出而推举三人下村收集钱物，这一活动名曰“献彩”。在前革命时期，中国乡村宗族组织是乡村社会运作的主要力量，特别是单姓村或以大姓为主的村，这类活动的钱财来源均由宗族通过房长、支长（林耀华，1935，第3章），或以墓号（如在黄村）收取。而在镇庙以下杂姓村，则由乡社组织公推，或纳入某大姓，或由民间所

信赖的媒介人物收取，如一些旧志书所载：“乡人（北京顺义县以下）或二三十人，多寡不等各为一朋。每朋推年尊者三人为长。次又推一人为主事者，司出纳，众咸听约束。一会各出银钱，主事收掌。”（《中华全国风俗志》，上篇卷1，第6页）从而实施村落活动之管理。后革命时期，宗族组织解体，社会活动多由村组织安排，原宗族、房支范围的祭祀活动，多退缩至由家族为单位，一旦宗族组织消失而后几十年村组织职能亦削弱之后，祭祀与公益活动均视村人组织能力，视公推之人的责任心而定，一些信仰与祭祀的活动除必不可少的（如游神、龙舟赛外），其余大都归于家庭单位自办。这是一个家族力量重新抬头的时期，很多乡村旧有组织削弱而无有力新机构替代，于是便出现一个家族主义与自组织占优势的时期，然自组织万一不力，则乡村显出群龙无首之态势，社区认同与团聚力亟待加强。

我已对陈靖姑传说和信仰圈做了历史的、文献的、田野的调查分析，可先行得出初步见解和分析：

（1）迄今为止，在可以考证和考察的数年间，陈靖姑传说借助方言和民间说唱（唱本）的传播，形成了以福州至玉田县一线为中心的陈靖姑传说圈和信仰圈，但该信仰圈不排除对其他地方神的交叉信仰。《闽都别记》和多种地方抄本在或大或小范围内起了统一该传奇和信仰的重要作用。我已看到业已存在的跨省的巨大的陈夫人传说圈与信仰圈（中心圈和亚圈），也在基层田野工作中注意到列入宫庙祭祀的大小不一的信仰圈（或祭祀圈）。而且，还有近年来社会变动中呈现出自然村为单位的祭祀圈数量的增加。就地方教派和信仰圈关系而言，闾山派道教和陈靖姑临水宫请香范围大体与以福州为中心的方言区相仿或更大些。而类似的称为三奶派道教信众则散播于闽南延及台湾和东南亚部分华人居住区。

(2) 在陈靖姑信仰圈内看待宗教的态度是不同的。道士之自观(emic)与学者之他观(etic)的结论倾向于一致性,他们均执著于做出判断。然而师公和农人有相似的看法,既对陈靖姑信仰属民间宗教或道教的讨论不感兴趣,师公做仪式有时和道士的方法相似,但使用和道士不同的法器和装束,表现其宗教活动的极大适应性。同时,农人“过关”、“收惊”等类家庭仪式上有请道士还是师公完全依村镇习惯,或此或彼,在陈靖姑信仰圈内交叉邀请的情况亦十分普遍。地方宗教事务官员谨慎地执行政府宗教政策,不希望信仰和“迷信”的热潮引起事端,他们对学者的宗教分类研究有浓厚兴趣,因为正宗道教和民间信仰的划分直接与宗教政策相关联,至今仍处低水准农业社区的陈靖姑信仰圈农人,尚未能摆脱因缺少对自然社会的认识的困惑,以及自然和人间莫测之事促进了他们的民间信仰。在陈靖姑信仰圈,人民崇拜陈太后神之余尚有其他杂样偶像崇拜,人民崇信陈靖姑一类神祇的法力与权威,完全是人们试图实现天(神)人之间关系整合与心理适应过程,这是由中国人共通的宇宙认识系统决定的宗教文化现象,不同地区农人或许有不同的神崇拜,但诸神在该宇宙观系统中却处在相同的地位。道士和师公及其仪式与法术、宫庙祭祀与游神,完全纳入了祭祀圈内社区生活,成为有人参与的宇宙系统整合的有效媒介。

(3) 信仰圈之生成有不同的方式与特点。一种情况是由传说、传奇之传播,从而达成信仰,再至塑偶像、建宫庙焚香供奉,是既合乎田野事实,又合乎信仰生成过程(如陈靖姑信仰之生成);另一种情况是,由立像建庙供奉所固定下来的信仰有时也有逐渐扩大传播至更大圈层的情形,如湖口村郑氏(明元)宗神扩大为村神并得镇上人一拜即是。就以往对传说和信仰的研究,圈的划定方法早已被注意。近人柳田国男是把一个个传

说流行着的处所称做“传说圈”（柳田，1985，（中译本）第49～50页），并以此来认识传说的相互关系、融合与独立性，以及认识传说的形态与演变，并且他说：“传说就像近代歌词唱的那样：‘虽不祈祷，神也保佑。’是为确保公众利益而使大家都记住不忘的当地的‘缘由’之谭”（柳田，1985，第63页）。显然，柳田一直注目着传说与信仰的关系。当人们对传说之后期形成信仰阶段给予注意时，同时代人冈田谦提出祭祀圈的概念：“共同奉祀一个主神的民众所居之地域。”（冈田谦，1938，第1～22页）他是针对台湾北部不同祖籍的人奉祀不同主神，并注意到该圈与通婚圈、市场范围的重叠现象（冈田谦，1937，第38～55）。他提供了观察中国宗教与社会的参考方法。此后，施振民加以扩展，建立了一个“以主神为经，而以宗教活动为纬，建立在地域组织上的模式”（施振民，1973，第199页）。它“不仅将信仰圈当做一宗教信仰地域，而是宗教活动和组织的整个范畴”（施振民，1973，第201页）。许嘉明、林美容先后确立指标来划定祭祀圈（许嘉明，1978；林美容，1986），林美容将祭祀圈的概念提升至“本质上是一种地方组织，以神明信仰来结合与组织地方人群的方式”（林美容，1986，第105页），已开始改变原有圈的概念，她的文章对此做了详尽的论述。然而她进一步划定“做为地方居民之义务性的宗教组织”的祭祀圈，与做为“信徒之志愿性宗教组织”的信仰圈之区别，其界定显得相当勉强，在驳杂的信仰环境中颇难辨认，甚至作者本人也曾发生辨认上的困难（林美容，1989、1986，第107页注释）。

笔者的陈靖姑信仰圈考察并不局限于传说和信仰、宫庙信仰分布和“组织”本身的研究。在信仰圈内宗教对人生过程的控制、法力之兴衰（意识上的）和社区之互动（结构上的）两个层面上的分析，应给予关注。

由于一个主神信仰之生成常常与传奇、传说分不开，故借助传说圈表述其传说范围并加以解释，以及借助信仰圈表述一主神信仰范围并加以解释具有相当的必要性。宏观而论，传说圈、信仰圈和祭祀圈不过是坐落在地域上的一种表现传说过程和宗教过程的文化景观。在信仰圈内，通过观察一主神信仰的生成过程，找到该信仰把握广大地域民众人生、未来与精神世界的原因及其魅力所在，从而发现该信仰圈存在的社会价值。微观而言，对有限地区——常常不越过县境，如若干镇乡，或若干村庄共同体，或一个普通村庄的社区分析是人类学田野工作通常选择的单位。通过对社区人事圈、市场圈等的描绘的同时，勾画出该社区一种主神信仰活动存在的圈层，以及与之并立的其他宗教的关系，有益于加深对社区人的思维与行为方式、群体与个体互动方式的理解，从而确立宗教活动在中国乡村社区历史和社区结构中的地位。从这一点出发，上述祭祀圈的细部研究，便于社区系统层次与结构的透视，是有效的方法论之一。由于信仰圈之划分时常显示村民结构与信仰活动的地区习惯与复杂性，故单纯从信仰在组织上的特征指标人为界定信仰圈和祭祀圈的区别，尚未发现其广泛的应用价值。实际上在中国社会历史的过程中，地方农人信仰上之混合状态，社区人员结合方式均表现出了巨大的适应性、随机性和不确定性。

下面我先指出陈靖姑神对黄村乃至闽东信仰圈内人士的影响。它是一种被乡民普遍接受的、具有依赖性的万能的法力：

(1) 若新娘子无子须向陈靖姑“请花”——祈子。红花转世人间为女，白花为男，当今妇女所请多是白花（男），虽然陈夫人保赤佑婴，并未有男女偏向，但合于中国传统的宗嗣观念。

(2) 分娩是请陈靖姑神。如《金翅》书中请圣母娘娘的描

述，婴儿平安降生，必须办酒席谢奶娘。婴儿一降生，已有一称谓——“奶娘的孩子”，从而始受奶娘的保护。

(3) 孩子生下三日，谓之“三旦”，由稳婆来洗澡，叫洗“三旦”，这一日不可忘记煮糯米供陈夫人。

(4) 婴儿满月，要向陈夫人祭案摆供。供鸡不供鸭（传说鸭曾搭救过陈夫人）。

(5) 过去婴儿死亡率高，农人以为是邪煞作祟，须由师公作法“过关”、“收惊”以免死亡。所谓为幼儿做“过关”，是因孩子遇关煞。据我所知，关煞不下几十种，常见有阎王取命关、落井关、断桥关、浴盆关、雷公打脑关、夜啼关、渴水关、短命关、深水关、成人关等。顾名思义，上述关煞均为生活中儿童可能的遭遇。这时红头师公被请到家里，设堂作法。程序是：造楼，栽花，请姑（陈夫人），请婆（36 宫娥），加魂，剪花，破胎，过关门，落房（把“灿斗”放在幼儿屋，贴“榜符”避邪），送婆，送神。每个男孩在一、三、六、九岁生日均逢“关煞”，必请师公或道士借陈靖姑神做“过关”法术。

(6) “收惊”。指小孩五六岁后有时发癫狂，被认为是“魂魄离体”，务请道士或师公“收惊”以追回魂魄。福建有女巫收惊，也有母亲收惊，多见师公、道士收惊。黄村一带流行的《陈靖姑咒》为：“南国护国有威灵，加封崇福陈夫人，一千年前神通显，带领神兵万万人，水上洋坪行正法，游行天下救万民，左手祈男男变好，右手祈女女平安，吾奉皇宫奶娘咒……请急赐水律令。”“收惊”仪式上道士、师公或女巫试图断定孩子受惊地点，咒语就是这个时候唱念，以从那里收回孩子的魂魄。“过关”与“收惊”和画符是借助陈靖姑法力的道术和疗法。在玉田县，为孩子“过关”、“收惊”、请神以及为村人祈雨时，红头师公处于主要地位，其他县境亦有请道士者。师公的法器是特定的红围裙、师冠（皮制）、小鼓槌和鸣角。道士则着

道衣、道冠，执道铃和木槌板，一个有趣的现象是这里的道士亦兼师公，不同场合变换其服装和法术系统，可见宗教系统之混杂性。

(7) 正月初一至十五是民间灯节，十五日又是陈靖姑生日。这一日玉田乡村有“添灯”（挂灯）——“添丁”和“请姑”（请陈靖姑神）之俗，多育理念和奶娘护佑总是两相配合。每年奶娘祭日还要行“灿斗”礼，供菜烧纸供奶娘陈夫人，上述各俗止于十六岁成人。如《福州府志》载：“民间则男女十六延巫醮告成人于神，谓知做出幼。”男“出幼”礼，女“上头”礼多合并于结婚之时。福建地方十六岁为成人界限，即受陈夫人法力管辖的人生历程止于成丁礼时。“奶娘的孩子”一满十六岁，就请道士、师公，过最后一关“成人关”，谢奶仪式完毕，随后人生便归阎罗王管了。

毫无疑问，陈靖姑法力涵盖着十六岁成人以前的所有“奶娘的孩子”，也卷入地方民俗生活。她还保佑着爱恋孩子的母亲的生命，也支持女性依存的精神世界。陈靖姑信仰的影响并不止于十六岁。她们求子以至求孙以及后辈子孙长大成人过程中，奶娘供奉仪式与活动总是环绕在她们周围。她们或是参与者或是观察者，而陈夫人总是以其催生助产保赤佑婴之法力，使一代代女性心悦诚服，故对陈靖姑的崇祀尤以妇女为勤。旧时乡间妇女余暇组织“把社”，供奶娘，或特别供奉三十六婆神的一、二位（后革命时期已无“把社”，仅个人供奉）。近年来乡村新塑陈夫人像和新绘传奇壁画，并立庙供奉。再度更广泛地复兴了少女、中老年妇女对陈靖姑神周期性与即时性供奉的由衷热情。

在陈靖姑信仰圈，她首先是女性之神，就像其他信仰圈需要其他女神一样。不应忘记，绚丽多彩的陈靖姑传奇以其不可多得的文学效果为民众欣赏和享用，成为该信仰生成和传播的

一个重要的前提。陈夫人保佑妇女、儿童、被旱祈雨、降妖扶正和护国佑民的广泛法力，奠定了陈靖姑信仰的群众基础，在乡镇农人人生过程和每一个农业周期和四季轮转，陈靖姑都会周而复始地数次被迎送，各家旦夕祸福、社区灾异重压之际，陈夫人都会在信仰圈内显灵，安土佑民。

这里的一个问题是：在信仰圈内，上述宗教的法力为什么和怎样重新得到崇信？有时，对一个经历了混乱局面的社会之运作转换过程加以观察，是理解一种基层文化的重要契机。后革命时期的三十年，纳入基层社区的重要成分是无神论、社会政治化、群众运动化以及学校普及科学教育同时并举。无神论的同步意识形态是理想主义和政治象征主义，它们和轰轰烈烈的平均主义群众运动、集体主义相结合，一刻不停地抑制旧传统和旧宗教信仰（包括建立公共食堂和打碎陈夫人等塑像和停止供奉和分香），似乎找到了一个包括精神与物质需求与人民公社体制协调的新社区结构。但文化大革命一过，家族主义立刻充满生机，公共食堂和公社体制早已解体，陈靖姑信仰圈则再度恢复并扩张。其解释是，政治与社会动乱使人们对做为信仰的理想主义和政治象征主义失去兴趣，因为那些不断变动的意识形态和政治说教越来越难于解释周围并不令人满意的现实世界。于是人们必须转而寻找人性上和精神上的寄托和力量，这种找寻不是在有了一个新的生产力的前提下发生的，而是在经过公社和文革，基层社区元气大伤，物质与精神双重贫乏之时。

以家庭为单位的生产责任制后，农人生活开始改善，农人害怕政策多变的担忧时隐时现。在八十年代初，农民刚刚恢复生计，故几乎还没有发家致富的奢望。可以看到，在文革后期和生产责任制体制转型的几年间（福建省略晚一两年），实际上已发生了农人在宗教信仰上对该社会变迁的回应。其首要的回

应是精神上祈望一种超自然力，从而控制政治和政策之稳定，祈望太平天下和家庭幸福；零星的香火开始悄悄供奉那些镇庙和土地公庙内残存的神祇。随后，特别是八十年代后五年，在中国乡村凡是兼业获得成功的社区，农人都已走上富裕之路，例如，玉田农人银耳、香菇兼业家庭人力得到充分利用，且收益甚丰。这几年也刚好是捐钱塑像（如陈夫人）供奉、仪式日趋完善的时期。农人宗教信仰的一个进一步的回应是继续信赖超自然力，追求兼业成功、发财和家族人丁兴旺。功利的需求开始和精神需求混生起来，与此同时，祖先崇拜也从家内简单供奉发展到修缮祖墓和奢华祭奠。农人宗教信仰和家族主义在一个新的社会背景下得到空前强化。

惟一和前革命时期不同的是，旧日实用农业科学极少普及至农家，近年来学校科学教育与青年农人带领接受新技术（如黄村人多数家庭夫妇会利用现代灭菌原理为银耳、香菇接种，以及广泛使用新除草剂、甘桔技术等），村民们既运用科学技术，也参加神明崇拜，于是导致了科学和超自然力控制的解释分歧。还有一个原因是后革命时期一直以科学批判宗教，这使得中国农人包括玉田、黄村农人比其他各国农人都更多地注意到这些只有学者才探讨的问题。我曾在另一部书《教育人类学》中描述中国西北回族某地青年人对科学与宗教关系的见解。例如很多人采取了真主与科学同在的思想上的二元论，并在行动上谨慎地、成功地处理与完全以经书为生活方式依据的长辈的关系（庄孔韶，1989，第247～254页）。在黄村，人们也是一边祭陈夫人，一边钻研接种科学，无论在思维还是行为上都采取了这种二元论。玉田人陈志争精彩地回答我：“科学与宗教是两条路上跑的车，不会碰撞。”他的回答令我惊讶，因为他涉及了一个深刻的学术问题，只是他不像韦伯那样准确地区别了这些概念。科学涉及的是经验因果关系的问题，而宗教涉及的是

意义的问题。韦伯当然注意科学和宗教有时也会相遇甚至碰撞：“宗教和智力的知识之间紧张状态是显而易见的，因为无论是理性的、经验的知识始终在发挥作用，直到世界摆脱幻想而转入因果机制为止，即使那时，科学仍会遇到认为世界是神早已注定的道德假设。”（Weber, Max, 1946, p. 350 ~ 351）。在实际上，科学与宗教的冲突的确是存在的，以科学批判宗教的社会运动和学校无神论教育，即是以各类经书的非科学论述片段做为抨击的重点与根据。除了这类社会运动，青少年和农人在学校和农业科学实践中也会注意到，科学能驳斥一些宗教信仰的见解。然而另一方面我们又能看到“宗教的主要方面是不受科学证明或反驳的各种非经验命题。科学对于这些非经验命题既不能予以证实，又不能予以驳斥”（Yinger, J. Milton 1970, p. 62）。这正是农人和学者同样会有二元论思维的共同基础。玉田人认为科学和宗教不会碰撞的见解，不妨认为是一个消除两者冲突的概括，在实际生活表现为在思维的解释与行为中，尽量避免科学与宗教之间在某些特定问题上的紧张关系，并使科学与宗教各自发挥其功能的整合方式。

黄村的事实是，陈靖姑等诸神信仰为确保社会控制与人生顺遂，并化解对未知事物的困惑的一种精神寄托，宗教也满足了农人福、禄、寿、男的家族主义与功利的需求。革命时代存在的科学与宗教之间的紧张关系，在现代民间已转变为实际上的和平共处，科学与宗教都得到了相当的发展与复兴。一些农人追求的农业科学实践的确给他们带来了财富，但这并不等于说农人的理念系统中解释这一成功的控制只来自于科学，因为农人眼中的民间神有无边的法力。这个存在于自己意识之外的神的实在（如同已物化的宫庙里的偶像），其重要性还在于它是我所专注的并且是专注于我的（Ong, 1967, p. 171）。农民接受乡村宗教与民俗活动制造的这种专注（如游神），同时人们也

全心投入这种专注之中（如供奉上香）。这时候，科学好像暂时躲在了一边。人们只是在宗教与民俗节日之外认真地对待科学，人们一面重视科学实验的程序和价值，把它看做是与宗教不同的另一个范畴的力量，一面又相信他们崇信的神祇能涵盖这个需要把握的力量。

下面需要进一步讨论陈靖姑信仰活动特征问题。近年来民众信仰复兴表现了巨大热情和慷慨的捐赠。然而由于多年对宗教组织、宗族组织的限制，在信仰圈内外我没有发现常设的各层级（村和跨村的）信仰组织，村民信仰活动只是以非组织形式出现，这样很难根据单一的组织上的分类特征来确定祭祀圈的性质。在后革命时期，宗族组织解体，当然由宗族族长安排不同神明祭祀的“会”的组织也不存在。现在，实际上是一个家族功能推向社会生活前台的时期，在这一时期，自然村范围的小祭祀圈尤以家族、个体供奉为普遍特征，从临水宫中心庙供奉陈夫人锦旗署名看，也表明该大祭祀圈也基本是强调个人、家族（户主名字），而非以村为单位和祭祀会众为单位。因此玉田农人的陈靖姑信仰并未反映出认同和组织上的社区原则，也不反映旧日的宗族原则，而是强调社区中家族与个人生命价值与行动。

在农人趋向大小祭祀圈中心庙供奉神明的方式以外，在圈内外还活跃着受村民尊敬的道士、师公，他们穿梭于大小村镇（常跨镇、县，黄村道士黄志稀即是），鼓吹靖姑法力，唱颂“天官赐福，地官赦罪，水官解厄”的《三官宝经》，同时鼓吹劝善惩恶。唱经中不时杂以儒家道德理念和家族主义说教，教化人们将人生智慧与天地自然融合、建立个人处世原则。这样我们看到了玉田和黄村农人信仰的两种趋向的活动，一是居家农人兼道士、师公以他们的住宅（闽东极少数开放道观）为中心，游走各地履行道术，为农家消灾祈福；一是群众根据需要

(人生大事、重要民俗节日、春节、端午等)以家庭或个人为单位从四面八方趋向本村土地公庙(兼陈夫人庙)、镇大庙或临水宫中心庙求签进香,从而进入大小不同的祭祀圈(但每个乡民的宫庙选择并没有保持不变性)。每逢重要祭日、民俗节日,镇庙、临水宫均云集千百信众,构成人神交流的重要时刻。上述道士、师公游走和农民众进香的人员移动轨迹一散一趋形成的宗教活动圈层,其实并不重合,行政村界并不具有局限的意义,上述活动的主旨多偏重于家族与个人生命价值。因此,以宫庙为中心的信仰圈或道士、师公游走的活动圈的概念基本是宗教过程意义上的而不是组织意义上的,或仅仅是因需要而产生的、自组织的意义。宗教理念传播之载体不是以社区为单位,而是以家庭和个人为单位,就社区层级而言,呈现了只有村土地公庙、镇庙、中心庙不同半径的社区祭祀圈之形,却是家族与个人信仰之实。

在前革命时期,农村血缘团体一端为宗族和祠堂组织,一端为家族。很多的社区是宗族组织了地方信仰活动(做为宗族组织的职能之一),而不是一种民间宗教组织了宗族。中国宗族和家族分别组织了不同层次的祖先崇拜活动,但祖先崇拜并不能解决民众人生观与精神生活的全部需要,于是宗族进一步组织了其他民间信仰活动,在与政府的关系方面,强大的宗族组织力量肯定或大或小地抑制了政府在基层行政社区(如果是一体化宗旨的话)的作用,以致有时村组织只不过像一个办事机构。就民间宗教而言,在杂姓村中,我发现人们总可以借助村行政组织或者乡村好事者和媒介人物(见本书第14~15章)安排村祭祀,人们还经常采取义务方式,其人员组合无严谨组织。福建人极喜欢公众活动“轮流”分享和分担,如村游神花费和民间储蓄加会,黄村一带的公众活动是每年五人一轮,表现乡村集体事务的平均交换原则而非依据社区公益精神,而且这类

活动属公助性质，不涉及利益之争。你可以看到社区信仰活动的事务性安排一旦做好，村游神祭典的参加者仍强烈地显示家族及其个人的希望祈祷（如抢第一炉香火和游神坐家自供自享）。无论革命前后，黄村山谷内外的宫庙祭祀活动，很少看到多姓村村庙成为地方组织中心的规律性（Hsiao, 1960, p. 278）。虽然想找到个例是可能的，但不具普遍性。村公共事务的临时组织在利益攸关项目上尤显示其无权威性，杂姓村各姓利益之争从没有可能授权于村庙，或授权于村庙组织，如果有的话，当代玉田杂姓村选举过程中候选人时有难产现象，显然与各姓未来利益相关，村委会表现无能为力。另外，在黄村山谷，宫庙也没有组织社区共同体运作的中心地位，无论是几个自然村的联合行政村，还是自然村。中国自然村最普遍存在的土地公庙，尽管在黄村附加了陈靖姑和玄天上帝这类著名神祇，也没有能表现其将家族与村整合起来的功能。在某种意义上来说，中国民间杂样宫庙仅仅和村民的精神生活的复杂需求相关联，其与乡民家族生活与人生过程的关联，远远超过与做为一个认同整体的村社区的关联。

在后革命时期，宗族组织被摧毁，祖先崇拜全部退于家内祭祀，民间信仰做为封建迷信而被取缔。现在，民众信仰已得到不同程度认可（在三大宗教外），但有组织的信仰活动仍受到抑制。这样，我观察中国乡村信仰便与大陆以外地区有一个可对比前提，在不同的社会结构之中，民众信仰可以是有组织的文化形式，也可以是自组织或非组织的形式。如果说前革命时期，宗族为组织宗教活动的单位，那么后革命时期家族取代了这一角色。黄村青年不去土地公庙祭祀，要受到家里老人申斥，这里已没有宗族组织的强力约束而只有潜在的宗族认同和家族主义的影响。在乡村中，无论是宗族还是家族处在优势地位的时期，两者之一的宗族认同和家族中心主义对中国乡村社区一

体化以及推崇社区精神均是一个有牵制性的历史性因素。现在大陆家族取代宗族走到社区生活的前台，既然不可能组织社区生活，民间祭祀便多可以单枪匹马地进行。事实上，民众祭祀主要以家庭为单位，以个体物质、精神需求为祭祀的主因。不是也有道士和师公在端午节举起“合境平安”旗帜，并为地方社区祈祷和安排村参加的社区集体活动吗？在龙舟赛时（过去有宗姓旗，今日有乡镇旗）不是也表现了外在的集体竞争精神吗？不错。但这仅仅具有周期性民俗生活的片断性，而表现村社区有效的整合在于发现一种持久的精神认同与强有力的组织力量。中国乡村多神信仰、多类别、多需求信仰（因性别、人生过程不同时期不同需求、意识需求与生存需求等），对不同宗教信仰的容忍与受容性，以及家族中心主义一并削弱了社区层次的良性整合。那种仅表现于社区对比之时的认同力量并没有坚实的社区信仰与行动整合的基础，虽然对他社区具有强烈的外表认同性，却在本社区内部表现一种结构上的涣散性。石田浩和末成道男注意到在台湾祭祀圈和村落地界不一致（石田浩等，1979，第210页；末成道男，1985，第255～260页），木内裕子也说乡村土地公庙不会成为“社会组织的中心”（木内裕子，1987，第38页）。她并与日本乡村做了对比，认为：“日本的氏神信仰比较重视村落的整合，台湾汉人的信仰比较个人性”（木内裕子，1987，第40页）。在大陆乡村，你总可以发现村落认同有其外在性，无论宗族乡村、还是杂姓村，村落之内信仰之期待与重心总是朝着家族单位与个人，而不是一体化的乡村社区。记得人民公社时期的理想之一是试图建立超家族的集体主义，因忽视了家族的利益和个人的进取精神（人类学的解释是政策不能与传统文化良性整合），集体主义便建立不起来。显然，中国乡村建设只有走向将家族利益与社区公益加以整合的设计才能推进现代农村的发展，因为现代社区变

迁与社区发展肯定需要在传统生活方式的基础上做出新的选择。回过头来说，由信仰圈表现的民间信仰提供地方农人对人生与世界的解释的系统，从而达成思想上的寄托（如陈靖姑法力之保佑），却不能对整个社区及其民众提供一个有力而持久的社会组织系统。

（原载《银翅》，北京三联书店，1999）

范利英

信仰民俗研究论文索引

-
- 一 为方便检索,以获得更多信息,本丛书为读者编纂了从1901~2000年这一百年间的中国民俗学论文索引,其中有论文、译文索引,也有专著及译著索引。
- 二 索引编排的基本格式是:
- (A)论文、译文类:论(译)文名/作(译)者名/杂志名/出版年(期)
- (B)著作、译著类:专(译)著名/作(译)者名/出版社/出版年
- 三 索引体例:以编年为序。论文、著作及报刊杂志均不用书名号,并以公元纪年。1991年4卷3期为:1991(4·3),“·”前为卷数,后为期数。合刊的如:1987年3期、4期合刊的则标为1987(3~4)。
-

通 论

- 迷信与传说/容肇祖/国立中山大学/1929
- 从祭祀说起/钱南扬/民俗学集钞(1)/东方文化书局影印本/1931
- 傣考/姜亮夫/民族杂志/1934(2·10)
- 安南人的信仰/杨成志/民俗季刊/1937(1·2)
- 广东瑶人之宗教信仰及其咒经/江应梁/民俗季刊/1937(1·3)
- 粤北乳源瑶人的宗教信仰/梁剑韬/民俗季刊/1943(2·1~2)
- 贵州宗教研究述略/岑家梧/边政公论/1944(3·2)
- 西南边疆的宗教改革问题/劳贞一/边政公论/1947(6·3)

- 原始宗教/朱天顺/上海人民出版社/1964
- 中国历代祭天祀祖史实/周长耀编著/恒毅/1971 (21·3), 恒毅/1972 (21·7)
- 殷人祭祀用人牲设奠说/金祥恒/中国文字/1973 (48)
- 中国民间信仰论集/刘板万/台北中央研究院民族学研究所/1974
- 我国历代祭天祀祖的意义/周长耀/恒毅/1974 (23·8)
- 殷代的祭祀与巫术/张秉权/中央研究院历史语言研究所集刊/1978 (49·3)
- 清末民初的山东社会——宗教信仰与人物崇拜的变迁/张玉法/中央研究院近代史研究所集刊/1978 (7)
- 信仰与文化/李亦园/台北巨流图书公司/1978
- 中国北方民族的萨满教/满都尔图/社会科学辑刊/1981 (2)
- 中国古代宗教初探/朱天顺/上海人民出版社/1982
- 传统民间信仰与现代生活/李亦园/民俗曲艺/1982 (19)
- 浅议蒙古族古代宗教信仰/樊保良/兰州学刊/1982 (4)
- 略谈我国不同经济类型民族中原始宗教的差异/夏之乾/世界宗教研究/1982 (2)
- 原始宗教中的神与神话中的神/杨知勇/云南民族学院学报/1983 (1)
- 国外萨满教研究概况/郑天星/世界宗教资料/1983 (3)
- 略论我国少数民族宗教的特点及其发展趋势/马通等/甘肃民族研究/1984 (1~2)
- 中国的宗教与中国人的信仰/今村完道著, 秀琳译/狮子吼/1985 (24·2)
- 试论原始宗教在历史上的积极作用/梁飞/辽宁商专学报/1985 (1)
- 景颇族的原始宗教与两个文明/桑耀华/大理师专学报/1985 (1)
- 阴阳五行及其体系/邱芷人/国文化月刊/1985 (71~74)
- 十三世纪蒙人之宗教信仰及其有关问题/袁冀/中华文化复兴月刊/1985 (18·11)
- 中国少数民族宗教(初编)/宋恩常/云南人民出版社/1985
- 进香、刈火与朝圣宗教意涵之分析/张珣/人类与文化/1986 (22)
- 宗教信仰与家庭观念/翟海源/中央研究院民族学研究所集刊/1986 (59)
- “万物有灵”与信仰民俗诸形式/徐鵬/云南师大学报/1987 (1)
- 道教与中国民间神祀/刘仲宇/宗教/1987 (2)
- 文化生态学与宗教信仰/王文华/西南民族学院学报/1987 (3)
- 原始宗教和前科学/陈科华/益阳师专学报/1987 (4)
- 贵州傩戏/高伦/贵州人民出版社/1987
- 原始粗犷的彝族傩戏《撮泰吉》(变人戏)/庾修明/贵州民族学院学报/1987 (4)

- 蒙古族祭祀习俗与民族心理浅述/荣丽贞/内蒙古社会科学/1987 (6)
- 道教与中国民间文化/刘守华/民间文艺季刊/1988 (2)
- 中国古代宗教与神话考/丁山/上海文艺出版社/1988
- 论原始宗教/蔡家麒/云南民族出版社/1988
- 本教的形成及其信仰/索南才让/青海社会科学/1988 (4)
- 妙峰山/顾颉刚编著/上海文艺出版社/1988
- 台湾的祠祀与宗教/蔡相辉/台北台原出版社/1989
- 神秘的萨满世界/乌丙安/上海三联书店/1989
- 中国傩文化论文选/庾修明/贵州民族出版社/1989
- 傩·傩戏·傩文化/王恒富/文化艺术出版社/1989
- 台湾的祭祀与宗教/蔡相辉/台北台原出版社/1989
- 试论楚人信鬼重祀的习俗/王从礼/江汉考古/1989 (4)
- 中国礼俗迷信/江绍原/天津渤海湾出版公司/1989
- 中国的五行学说/王德有/中国文化月刊/1989 (121)
- 傩戏·傩文化/庾修明/中国华侨出版公司/1990
- 傩戏、少数民族戏剧及其他/曲六乙/中国戏剧出版社/1990
- 道教与中国传统文化/卿希泰主编/福建人民出版社/1990
- 布依族民间信仰的稻耕文化特点/马启忠等/民间文学论坛/1990 (3)
- 论云南少数民族的原始信仰及其表现形式/王建/云南文史丛刊/1990 (3)
- 哈尼族自然神灵观念与村寨格局/李庆安/民族学/1990 (3-4)
- 缙云炭农的信仰与忌讳/包文刚/民间文艺季刊/1990 (4)
- 景德镇民俗中的信仰与崇拜/余铎/景德镇教育学院学报/1990 (3)
- 台湾民间宗教的现状/郑志明/宗教世界/1990 (11·2-3, 4)
- 论佤族的宗教仪式行为/马廷森/西南民族学院学报/1990 (5)
- 聚落、庙宇与民宇厌胜物/吕理政/台湾风物/1990 (40·3)
- 萨满教与东北民族/刘小萌, 定宜庄/吉林教育出版社/1990
- 试论少数民族原始宗教的文化功能/覃敏笑/贵州民族研究/1991 (1)
- 西南少数民族原始宗教与现代化问题/李绍明/广西民族研究/1991 (3)
- 中国傩戏傩文化专辑/(上、下)/王秋桂, 庾修明编/台北 施合郑民俗文化基金会/1991
- 楚地乐舞与信仰习俗探微/孙桂庆/楚天艺术/1991 (3-4)

- 中国南方少数民族的宗教信仰/史继忠/贵州民族研究/1991 (1)
- 原始宗教论/杨学政/云南人民出版社/1991
- 中国古代崇祖敬天思想/王祥龄/台北 学生书局/1992
- 宗教与民俗/刘稚, 秦榕/云南人民出版社/1991
- 中国民间宗教的特点及历史作用浅议/徐长安/世界宗教研究/1992 (2)
- 中国傩文化与艺术/庾修明/贵州人民出版社/1992
- 中国人的鬼神观——揭开禁忌·迷信的神秘面纱/郭立诚/台北 台视文化/1992
- 尚巫·重道·敬神·事鬼——湖北民俗信仰多元化论析/萧 放/湖北大学学报/1992 (1)
- 街子乡迷信活动的调查与分析/安德明/民俗研究/1992 (2)
- 太湖渔民信仰习俗调查/陈俊才/中国民间文化/1992 (1)
- 满族萨满跳神/李澍田主编/吉林文史出版社/1992
- 神灵与祭祀——中国传统宗教综论/詹鄞鑫/江苏古籍出版社/1992
- 幻想的太阳——民族宗教与文学/蔡毅等/云南人民出版社/1992
- 中国傩戏调查报告/顾朴光/贵州人民出版社/1992
- 东北地区古代民族信仰习俗/宋德胤/黑龙江民族丛刊/1993 (2)
- 福建民间信仰源流/徐晓望/福建教育出版社/1993
- 唐人的宗教信仰与舍宅置寺观/雷巧玲/文史知识/1993 (2)
- 北方原始文化迷境探源/王鉴/世界宗教研究/1993 (3)
- 原始歌舞与原始宗教/张康林/音乐探索/1993 (3)
- 原始习俗与宗教信仰/程德祺/江苏教育出版社/1993
- 先秦农业宗教初探/刘兴林/社会科学辑刊/1992 (6)
- 宗教礼仪与文化/陈荣富/新华出版社/1993
- 闽台道教与民间诸神崇拜/丁荷生等/中央研究院民族学研究所集刊/1993 (73)
- 我国少数民族原始宗教中的神灵附体现象/顾邦文/宗教/1994 (1)
- 民间俗神/马冀, 宋文坤编著/北岳文艺出版社/1994
- 中国一百吉祥神/文运长等编/民族出版社/1994
- 中国民间神像/宋兆麟/学苑出版社/1994
- 炎帝神农信仰/钟宗宪/学苑出版社/1994
- 当代中国大陆傩学研究的历史轨迹及其理论架构/曲六乙/民俗曲艺/1994 (90)
- 试论元江哈尼族糯比支宗教信仰及其活动/马居里/玉溪师专学报/1995 (1)
- 史前中原地区的宗教崇拜和“礼”的起源/李禹阶/中国史研究/1995 (1)

- 巴蜀古族水中转生观念及伴生的宗教事象/李炳海/世界宗教研究/1995 (1)
- 关于信仰的比较与思考/阎凤梧/理论探讨/1995 (1)
- 宋代民间信仰中的佛教因素/范荧/上海师范大学学报/1995 (1)
- 前兆信仰的现代反思:耳鸣目睹及其他/宋玉山/山东大学学报/1995 (1)
- 毕升墓碑的宗教信仰与民俗文化特色:答任昉/孙启康/江汉考古/1995 (1)
- 李靖及土俗神考析/顾乐真/民族艺术/1995 (1)
- 梅山神初探/铁鹰/邵阳师专学报/1995 (1)
- 白砂客家与官庄畲族在民间信仰上的同和异/周立方/福建民族/1995 (1~2)
- 三山国王信仰起源于黎族说/谢重光/福建民族/1995 (1~2)
- 南方少数民族的葫芦文化/雷兴旺/福建民族/1995 (1~2)
- 中国民众宗教意识初探/郑立勇/福建民族/1995 (1~2)
- 彝族祖先葫芦的“熔炉”能陶冶出中华民族的民族精神吗?——与刘尧汉先生商榷/易谋远/广西民族学院学报/1995 (1)
- 巍山彝族的土主崇拜/罗汉田/民间文学论坛/1995 (1)
- 哈萨克族传统习俗中的灵力崇拜/哈德斯/北方民族/1995 (1)
- 匈奴人的宗教信仰/莫代南/湖南师范大学学报/1995 (2)
- 民间信仰与巫术论纲/董晓萍/民俗研究/1995 (2)
- 红河上游傣族原始宗教崇拜探微/朱德普/世界宗教研究/1995 (2)
- 论神的观念的起源/朱炳祥/河北师院学报/1995 (2)
- 论“原始至上神”/蔡家麒/世界宗教研究/1995 (2)
- 论民国时期华北农村家庭的宗教信仰/傅建成/历史教学/1995 (2)
- 彝族“里颇”原始宗教信仰述略/杨甫旺/楚雄社科论坛/1995 (2)
- 论民间信仰的世俗化/方百寿/青海师范大学学报/1995 (2)
- 鲁南萃故事里的一则活神话/一冰/民俗研究/1995 (2)
- 景颇族的原始宗教艺术及其符号象征/段晓林/民族艺术研究/1995 (4)
- 清代民间宗教的两种宝卷/车锡伦/兰州学刊/1995 (4)
- 方士与黄老道论略/梁宗华/民俗研究/1995 (4)
- 闽台瘟神崇拜源流/徐晓望/福建民族/1995 (4)
- “原始至上神”辨析/蔡家麟/思想战线/1995 (5)
- 纸马探论/陶思炎/中国民间工艺/1995 (15)
- 维吾尔族的早期信仰/何星亮/民族研究/1995 (6)

- 二郎神信仰的嬗变/于树德/文史知识/1995(6)
- 略论宗教崇拜的情绪体验/杨宜音/社会心理研究/1995(3)
- 关于哈萨克民族信仰袄教的相关文献记载和遗迹/周建新/西北民族学院学报/1995(3)
- 论红山诸文化反映的原始宗教信仰/张永红/世界宗教研究/1995(3)
- 藏族的“鄂博”祭祀文化/陈玮/青海民族学院学报/1995(3)
- 壮侗语诸梅山教人物神祇考/顾有识/广西民族学院学报/1995(3)
- 寄魂信仰探析/马昌仪/西北师大学报/1995(3)
- 楚人的气象诸神崇拜初探/徐文武/荆州师专学报/1995(3)
- 试论明清商人的乡土神信仰/张崇旺/中国社会经济史研究/1995(3)
- 中国神秘文化名著/雷庆/延边大学出版社/1995
- 中国道教诸神/马书田/团结出版社/1995
- 中日民间神像/宋兆麟/台湾汉扬出版公司/1995
- 神灵依附物、神灵凭依者和“宇宙轴”/[日]荻原秀三郎/民族艺术/1996(1)
- “尸”的遗风——民间祭祀仪礼中神灵凭依体的诸形态及其特征(上)/黄强/民族艺术/1996(1)
- 苗族地区梅山教的咒诀列析/尹建德/邵阳师专学报/1996(1)
- 裤裆驱邪考源/周绚隆/民俗研究/1996(1)
- 戏神辨踪/廖奔/民俗研究/1996(1)
- 试论苗族原始宗教的社会历史作用/杨曲强/贵州民族研究/1996(2)
- 客家妇女与现代民间宗教活动/李泳集/民俗研究/1996(2)
- 傣族神灵崇拜浅说/朱德普/中南民族学院学报/1996(3)
- 苗族鬼雄崇拜与《国殇》/罗义群/中南民族学院学报/1996(3)
- 越南民间宗教——母道教琐谈/顾乐真/民族艺术/1996(4)
- 达斡尔族早期信仰观念的语言透视/丁石庆/黑龙江民族丛刊/1996(4)
- 纳西族民俗宗教诸问题/[日]丸山宏著,白庚胜译/云南文史/1996(4)
- 中国神仙画像集/成寅编/上海古籍出版社/1996
- 天水求雨习俗/安德明/民俗研究/1996(4)
- 中国民间信仰/马丙安/上海人民出版社/1996
- 唐帝国的精神文明/程蔷,董乃斌/中国社会科学出版社/1996
- 神仙文化与人类的生存信仰/农学冠/广西民族学院学报/1997(1)
- 农事禳灾:一种特殊的农事信仰活动/安德明/民俗研究/1997(1)

- 江孜班村的民间信仰/郑堆, 央宗/中国西藏/1997 (1)
- 裕固族的信仰与崇拜初探/黄金钰/西北民族学院学报/1997 (1)
- 浅谈赫哲族人、阿伊努人的原始崇拜观/黄任远/黑龙江民族丛刊/1997 (1)
- 祭敖包与蒙古族的民间信仰/邢莉/内蒙古社会科学/1997 (1)
- 古代柯尔克孜人的宗教信仰/杨富学/西北民族研究/1997 (1)
- 中国民间诸神/马书田/团结出版社/1997
- 中国少数民族宗教信仰的地理基础/朱普选/贵州民族研究/1997 (2)
- 论我国古代西北民族的多神崇拜/李吟屏/喀什师范学院学报/1997 (2)
- 对当前传统民间信仰习俗重生的文化透视/王钦法, 宫爱华/民俗研究/1997 (2)
- 试述侗族的原始宗教: 兼议民族传统文化的特点及价值/田光辉/贵州民族研究/1997 (2)
- 原始宗教与南岳崇拜的产生/张齐政/衡阳师专学报/1997 (2)
- 石门坎地区苗族宗教信仰的变迁/徐铭/西南民族学院/1997 (2)
- 云南少数民族原始宗教向基督教转变的社会结构—功能分析/田斌生/思想战线/1997 (2)
- 天地人鬼神图鉴/孙晓琴, 王红旗/中国对外翻译出版公司/1997
- 白族本主崇拜辨证/何永福, 舒家骅/楚雄师专学报/1997 (2)
- 良渚神祇与祭坛/杜金鹏/考古/1997 (2)
- 哈尼族原始宗教观念中的魂、鬼、神文化内涵/毛佑全/世界宗教研究/1997 (3)
- 裕固族的信仰与崇拜初探/黄金钰/西北民族学院学报/1997 (3)
- 生育信仰初期阶段的民族学研究/王晓丽/民族研究/1997 (3)
- 试论泰山崇拜/吕继祥/民俗研究/1997 (3)
- 论凉山彝族毕摩阶层的特征/巴莫阿依/中国彝学/1997 (3)
- 中国民间宗教信仰现状与改革的思考/覃德清/民间文学论坛/1997 (4)
- 羌族原始拜物初探/周毓华, 彭陟焱/西藏民族学报/1997 (4)
- 羌族原始宗教遗俗及其社会影响/杨健吾/青海社会科学/1997 (4)
- 盘瓠崇拜与民族命运/何颖/民族文学研究/1997 (4)
- 地方道教与民间信仰——“法主公”研究笔记/王铭铭/民俗研究/1997 (4)
- 羌族原始宗教祭司“释比”咒语拾零/钱缙之/宗教学研究/1997 (4)
- 红河彝族(尼苏人)原始宗教的祭司及音乐/白刊宁/云南民族学院学报/1997 (4)
- 论中国古代战神形象的嬗变/刘庆/广西民族学院学报/1997 (4)
- 论苗族民俗文化中的蚩尤形象/田玉隆/贵州社会科学/1997 (4)
- 哈尼族原始宗教神灵类型/毛佑全/民族艺术研究/1997 (5)

- 梵净山神：黔东南民间信仰与梵净山区生态/章海荣/1997
- 白族本主崇拜研究述评（兼谈本主研究的方法论问题）/李东红/思想战线/1997（5）
- 中日民间信仰研究的历史回顾/陶思炎/民间文学论坛/1997（6）
- 神在何方/李凤臣/国际文化出版公司/1997
- 神秘教/曲彦斌/河北人民出版社/1997
- 西王母信仰/郑志明/南华管理学院宗教文化研究中心/1997
- 西番人的本教信仰/宋兆麟/台湾民俗曲艺/1997（112）
- 中国冥界诸神/马书田/团结出版社/1997
- 闽台民间信仰的兴衰嬗变/林国平/世界宗教研究/1998（1）
- 古代东北地区诸民族崇尚习俗特征刍论/张国庆/中央民族大学学报/1998（1）
- “鬼”的原型：兼论“鬼”与原始宗教的关系/叶舒宪/淮阴师范学院学报/1998（1）
- 罗汉信仰及其造像艺术/沈柏林/求索/1998（1）
- 客家传统社会与神明崇拜/罗勇，邬开荷/赣南师范学院学报/1998（1）
- 土家族“梅山菩萨”信仰的几个问题：长江三峡人类学田野研究之一/潘守永/民族艺术/1998（1）
- 藏族宗教仪轨中的牦牛/林继富/西藏艺术研究/1998（1）
- 生肖文化及其起源/叶舒宪/寻报/1998（1）
- 原始宗教象征代码的世界——三星堆文化美学研究（下）/王政/民族艺术/1998（1）
- 云南部分少数民族宗教信仰转变后的组织特征/田斌生/思想战线/1998（2）
- 说“鸡卜”：论海南民间宗教信仰及海南民俗/周伟民/海南大学学报/1998（2）
- 日本民俗宗教述论/（日）官家准，岷雪译/民族艺术/1998（2）
- 从满族萨满神歌中的神名看满族的宗教信仰/汪丽珍/满语研究/1998（2）
- 羌族原始宗教与羌族社会教育/杨健吾/宗教学研究/1998（3）
- 昭乌达召庙叩拜之多层次文化内涵/德柱/内蒙古社会科学/1998（3）
- 历史上北京人的信仰文化/刘宁波/北京社会科学/1998（3）
- 赫哲人与埃文基人原始宗教信仰/张嘉宾/黑龙江民族丛刊/1998（3）
- 哈萨克族原始信仰考略/张昀/新疆社科论坛/1998（3）
- 《尼山萨满传》中的满族信仰民俗/乔天碧/满族研究/1998（3）
- 塔吉克民族的原始宗教信仰/西仁，库尔班，李永胜/新疆社科论坛/1998（3）
- 南京高淳县的祠山殿和杨四庙/陶思炎/民俗曲艺（台湾）/1998（112）
- 东巴神系与东巴舞谱/戈阿干/文艺研究/1998（3）

- 论科尔沁萨满教的信仰与祭奠/呼日勒莎/内蒙古民族师院学报/1998 (4)
- 梅山文化与性/易先根/零陵师专学报/1998 (4)
- 土族宗教信仰的分野与南北朝文学的差异/高华平/华中师范大学学报/1998 (4)
- 在生存与再生之间:论灵魂信仰与丧葬文化/陈华文/浙江师大学报/1998 (4)
- 钟道信仰的民俗化:《钟馗论》之二/刘锡诚/民俗研究/1998 (4)
- 略论民间宗教中的弥勒信仰/李小荣/固原师专学报/1998 (4)
- 云南怒江傈僳族的宗教信仰/李月英/中央民族大学学报/1998 (5)
- 传统文化中的信仰概念/刘建军/中国人民大学学报/1998 (5)
- 端公的法术:土家族民间信仰研究/雷翔/湖北民族学院学报/1998 (5)
- 清代台湾城隍信仰中的功利主义色彩/黄新宪/河南师范大学学报/1998 (6)
- 华夏民神/宗介华编著/湖南教育出版社/1998
- 云南契丹后裔的宗教信仰与祭礼/李建军/思想战线/1998 (8)
- 大母神:原型分析/[德]埃利希·诺伊曼著,李以洪译/东方出版社/1998
- 神仙/武天国/中州古籍出版社/1998
- 免难桥/周星/文史知识/1998 (12)
- 俗界诸神(上)/易夫/大众文艺出版社/1999
- 俗界诸神(下)/易夫/大众文艺出版社/1999
- 论民间信仰的研究体系/陶思炎,铃木岩弓/世界宗教研究/1999 (1)
- 傣族“魂、鬼、神”观念的起源:兼说壮侗民族的原始宗教/何方/世界宗教研究/1999 (1)
- 中国佛菩萨罗汉大典/马书田/天津人民出版社/1999
- 华侨华人民间信仰的特点及其前贤/李天锡/世界宗教研究/1999 (1)
- 中国戏神再考/康保成/中山大学学报/1999 (1)
- 解放前云南迪庆地区民族宗教信仰和祭祀活动/李建军,谭莲秀/云南师范大学学报/1999 (1)
- 二郎神信仰及其周边考察/康保成/文艺研究/1999 (1)
- 闽台地区汉民族民间信仰的源流、现状与特点探讨/徐心希/中华文化论坛/1999 (2)
- 楚雄真武彝族原始宗教信仰及其功能/李晓莉/思想战线/1999 (2)
- 从农耕信仰到祖先崇拜:《诗经》周人祭歌中文化流变的探源性阐释/刘雨亭/齐鲁学刊/1999 (2)
- 医巫闾山“歪脖老母”信仰习俗调查/丁光/民俗研究/1999 (2)

- 江苏靖江做会讲经的醮殿仪式/车锡伦,侯艳珠/民俗研究/1999(2)
- 蒙古博教幸存缘由考释/包·达尔汗/中央民族大学学报/1999(3)
- 人文地理丛书:万物有灵系列/邓启耀主编/长春出版社/1999
- 泰国泰人地方保护神崇拜初探/刀承华/云南民族学院学报/1999(4)
- 论信仰价值的结构/荆学民,李旭炎/天津社会科学/1999(5)
- 从吴越神歌与萨满、雉的比较研究看吴越文化心理的地域特征/顾希佳/浙江学刊/1999(5)
- 云南沧源崖画“鸟形人”图形试释/陈野/浙江学刊/1999(5)
- 访灵札记/邓启耀/上海文艺出版社/1999

天 神

- 契丹祀天之俗与其宗教神话风俗之关系/冯家升/史学年报/1932(1·4)
- 中国历代祭天祀祖史实/周长耀/恒毅/1971(4,5,6)
- 春秋时期 L 层社会的天神观/孙光德/东亚季刊/1974(5·3)
- 纳西族祭天初探/李近春/民族学研究/1982(3)
- 汉墓帛画天神与《九歌》天神的比较研究/张国荣/民间文艺季刊/1987(1)
- 论满族萨满教的天穹神话/王宏刚/学术研究丛刊/1987(4)
- 论萨满教的天穹观/富育光/世界宗教研究/1987(4)
- 神话传说中的天/刘骥/民间文学论坛/1987(6)
- 宋代郊祀制度初探/杨倩拙/世界宗教研究/1988(4)
- 浙江嘉善王家埭村“斋天”的调查/金天麟/民间文艺季刊/1990(1)
- 从东巴教祭天看原始宗教仪式的内涵与功能/杨知勇/世界宗教研究/1990(4)
- 侗族祭天初探/傅安辉/中央民族学院学报/1992(2)
- 秦汉时期对天上诸神的祭祀/刘德增/山东教育学院学报/1992(4)
- 商周时期的天神崇拜/朱凤翰/中国社会科学/1993(4)
- 漫话满族祭天享鹊习俗/关英/北方文物/1994(1)
- 秦汉祭天礼仪与儒家文化/孙家洲/孔子研究/1994(2)
- 祭天乐舞小考/万依/故宫博物院院刊/1994(2)
- 藏族原始宗教中的天崇拜/周锡银等/青海社会科学/1994(4)
- 玉皇大帝信仰/陈建宪/学苑出版社/1994

- 蒙古族崇拜天的文化观/洪玉凡/青海民院学报/1996 (3)
- 关于“腾格里”的探索/马力吉/中央民族大学学报/1997 (4)
- 中华民族对“天”和“龙”的崇拜心理与汉语词汇/李仁孝/内蒙古社会科学/1997 (5)
- 太阳神崇拜与华夏族的起源/景以恩/民间文学论坛/1998 (1)
- 太阳神与原始信仰/高福进/青海社会科学/1998 (2)
- 太阳神祭拜探析/高福进/西北民院学报/1998 (3)
- 北斗七星信仰探微/祝秀丽/辽宁大学学报/1999 (1)
- 论周代天神性质与山岳崇拜/王晖/北京师范大学学报/1999 (1)
- 契丹族的祭天、尚左与祭东考略/葛华廷/北方文物/1999 (2)
- 北方民族的日崇拜/陈见微、史向辉/民间文化/1999 (2)
- 论我国古代的“北斗崇拜”和太阳神崇拜/韩湖初/复旦学报/1999 (3)
- 稻、鸟和太阳的祭祀/[日]获原秀三郎著,岷雪译/民族艺术/1999 (3)
- 月神原型为玄冥说/周克庸/吉林大学学报/1999 (4)
- 太阳神崇拜与太阳神话探源:一种原始信仰的世界性透视/高福进/青海社会科学/1999 (5)

地 祇

- 泉州的土地神/顾颉刚/民俗周刊/1928 (2、3)
- 论社稷/孔令谷/说文/1940 (2·8)
- 图腾与社/李则纲/台北中央研究院民族学研究所影印/1963 年
- 卜辞中社之研究/凌纯声/台大考古人类学刊/(25-26)
- 商代的社祭/赵林/大陆杂志/(57·6)
- 威灵赫赫的城隍爷——从笔记小说中看历代城隍的形象/杨明铎/民俗曲艺/1985 (36)
- 从城隍爷的传说谈民间宗教的社会功能/刘魏铭/民俗曲艺/1985 (36)
- 试论社事观念在民间社火中的作用/史耀增/民俗研究/1990 (2)
- 中国城隍祭祀三题/荣真/对外经济贸易大学学报/1990 (4)
- 傣族原始土地崇拜和古代汉族社神比较/朱德普/中央民族学院学报/1992 (2)
- 社祭与中国龙的起源/普学旺/中南民族学院学报/1992 (2)
- 蔡塘的村神祭祀/石奕龙/民间文学论坛/1992 (4)
- 土地神及其崇拜/何星亮/社会科学战线/1992 (4)

- 论城隍信仰/赵杏根/浙江师大学报/1993 (1)
- 地母信仰与繁殖巫术/宋兆麟/中国历史博物馆馆刊/1994 (1)
- 《西游记》土地神形象的民俗考察/吴南滨/民俗研究/1994 (3)
- 中国的土地神信仰/王永谦/中国民间文化/1994 (4)
- 哈尼族的“埃玛突”与古代的“社”/刘锡诚/中国文化研究/1994
- 城隍神及其信仰/张泽洪/世界宗教研究/1995 (1)
- 越南人的城隍崇拜与土公信仰/罗长山/民族艺术/1995 (2)
- 大地 地神 地神祭/孟慧英/北方民族/1998 (1)
- 社神的源流/杨琳/文献/1998 (1)
- 城隍祭起源与城隍原型探析/颜亚民/吉林大学学报/1999 (2)
- 论城隍神信仰的产生与龙神职能的变化/吉成名/文物春秋/1999 (4)

自然神

- 潮州求雨的风俗/程云祥/民俗周刊/1928 (13~14)
- 翁源人的求雨和闹房/愚民/民俗周刊/1928 (23~24)
- 赞星之仪式及咒语/胡吉甫/民俗周刊/1929 (71)
- 中国古代的山岳信仰/森鹿三著, 鲍维湘译/民俗学集钞/1932 (2)
- 中国的水神/黄芝岗/生活书店/1934
- 长白山崇拜考/村田治郎/人文月刊/1935 (6·7)
- 漳州祈雨的风俗/欧阳飞云/中央日报民风副刊/1937 (35)
- 祀龙祈雨考/樊恭矩/新中华/1948 (11·4)
- 中西文学里的火神研究/陈鹏翔/中外文学/1976 (5·2)
- 泰山土生亦主死说/陈槃/中央研究院历史语言研究所集刊/1980 (51·3)
- 彝族的自然崇拜及其特点/何耀华/思想战线/1982 (6)
- 从我国古代的日月崇拜看华夏族/刘大德/中南民族学院学报/1984 (4)
- 纳西族山神崇拜初析/王承权/民族学研究/1984 (7)
- 殷代自然灾害与殷人的山川崇拜/陈志东/世界宗教研究/1985 (2)
- 兰坪怒族的自然崇拜和图腾崇拜/龚友德等/中央民族学院学报/1986 (1)
- 试论雷神性质的演变——汉壮族雷神神话比较研究/龚维英/社会科学战线/1987 (3)
- 水族的雷神/潘朝霖/社会科学战线/1987 (3)

- 南楚雷神考——兼谈《东君》祀主原型及《九歌》/1.从仁/上海师大学报/1987(3)
- 中国古代太阳崇拜研究——(一)语文篇/杨希枚/民间文学论坛/1988(2)
- 城步苗族对太阳神的崇拜/林河/民间文艺季刊/1988(2)
- 天体祭祀与民俗/陈江风/中州民俗/1988(3)
- 中国古代太阳崇拜研究/杨希枚/民间文学论坛/1989(2)
- 突厥尚东拜日习俗考述/吴疆/兰州大学学报/1989(7·4)
- 鄂尔多斯蒙古族的祭祀活动/陈育宁等/民族研究/1989(6)
- 黑龙江沿岸通—古斯满语民族鄂温尧人与鄂伦春人的某些自然崇拜/姚凤/黑龙江民族丛刊/1990(1)
- “雷州雷王”考释/刘佐泉/雷州师专学报/1990(1)
- 契丹祭黑山的考察/王承礼/社会科学战线/1990(2)
- 试析汉画中的《雷神出行图》/牛耕/南都学坛/1990(10·5)
- 大汶口“明神”记号与后代礼制——论远古之日月崇拜/饶宗颐/中国文化/1990(2)
- 水与水神/王孝廉/台北—二民书局/1992
- 辽代契丹人祭木叶山考探/张国庆/辽宁大学学报/1992(2)
- 太阳神及其崇拜仪式/何星亮/民族研究/1992(3)
- 雷州半岛的雷神话与东夷文化/李炳海/学术研究/1992(3)
- 论商周社会的上帝太阳神/杨希枚/中国史研究/1992(3)
- 慈溪的龙王庙及求雨活动/滕占能/中国民间文化/1992(1)
- 满族萨满教雪祭探析/郭淑云/内蒙古社会科学/1992(5)
- 中国海神信仰探析/郭洋溪/中国民间文化/1993(1)
- 由甲骨文考殷人对星象之崇拜/黄淑云/甲骨文论文集/台北—中华民国甲骨文学会/1993
- 论火神/杨福泉/云南社会科学/1993(2)
- 中国人绝对方位概念的文化解码/谭学纯/民间文学论坛/1993(2)
- 山西煤区民俗与煤神崇拜/段友文/民俗研究/1993(4)
- 蒙古民族的祭火习俗/张恒金/中国文物报/1993(5·2)
- 中国水崇拜文化初探/向柏松/中南民族学院学报/1993(6)
- 潮州风师爷/庄伯和/汉声/1993(56)
- 黄河下游的水神与灵物信仰/山曼/中国民间文化/1993(4)
- 试谈中国岩画中的太阳神崇拜/李福顺/民间文学论坛/1994(1)

- 关于古代的祈雨——兼论有关的几个古文字/国光红/四川大学学报/1994 (3)
- 论古代藏族的自然崇拜/谢热/青海社会科学/1994 (3)
- 《释名》“雨，羽也”的民俗内涵/杨琳/民间文学论坛/1994 (4)
- 古代埃及与中国的太阳崇拜之比较研究/高福进/复旦学报/1994 (5)
- 满族萨满星祭与星图/富育光/满族文化/1994 (2)
- 哈萨克族拜火尚白习俗新解/周建新/新疆大学学报/1995 (1)
- 藏族的雪山崇拜/洪朝栋/民族/1995 (2)
- 从祭山神看瑶族原始宗教活动的一些特点/官哲兵/民族论坛/1995 (2)
- 北方游牧民族萨满教中的火神、太阳及光明崇拜/汤惠生/青海社会科学/1995 (2)
- 中国水崇拜祈雨丰年意义的演变/向柏松/中南民族学院学报/1995 (3)
- 裕固族敬火习俗述论/贺卫光/北方民族文化遗产研究论集/1995
- 论古代藏族的自然崇拜/谢热/青海社会科学/1996 (2)
- 从裕固族山神崇拜看藏族文化的渗透力/黄金钰/西藏民俗/1996 (3)
- 苯教及其自然崇拜在甘南白龙江流域的遗存/闵文义/西北民族学院学报/1996 (4)
- 日神信仰演化历程探析——一种原始文化的世界性透视/高福进/思想战线/1997 (1)
- 壮族土崇拜文化：壮族自然崇拜文化系列研究之一/廖明君/广西民族研究/1997 (1)
- 古代西域的自然崇拜/李吟屏/西域研究/1997 (1)
- 彝族的水崇拜/蔡富莲/贵州民族研究/1997 (2)
- 子神·太阳崇拜及其他/宫林/美术大观/1997 (3)
- 蒙古族的崇火习俗/乌日娜/黑龙江民族丛刊/1997 (3)
- 青海蒙古族祭海神习俗/洪玉范，公保吉/黑龙江民族丛刊/1997 (3)
- 论中国山岳崇拜观念的物化/吴承忠，杨永忠/武汉教育学院学报/1997 (4)
- 从自然崇拜到生态意识：浅谈布依族的生存智慧/吴承旺/理论与当代/1997 (8)
- 西域圣火仪式本相论：兼及中西圣火仪式比较/仲高/西域研究/1998 (1)
- 壮族火崇拜文化：壮族自然崇拜文化研究系列论文之三/廖明君/广西民族研究/1998 (1)
- 试论明清使者琉球航海中的海神信仰/谢必震/世界宗教/1998 (1)
- 原始宗教的遗迹：哈萨克民族尚火观念浅探/冯瑞/甘肃民族研究/1998 (2)
- 赫哲人祭江写真/郭德文/民族艺林/1998 (2)
- 古代福建沿海居民的海神信仰/谢必震/福建师范大学学报/1998 (2)
- 冀南火崇拜习俗“柏灵火”初探：摘要/宋孟寅，冯平印/大舞台/1998 (3)
- 陕北地区拜火遗俗的宗教意义/李雄飞/西北民族学院学报/1998 (3)

畏惧的宗教：雷电崇拜研究（一）/阿尔巴金/内蒙古大学学报/1998（3）

吉祥物与自然崇拜/向柏松/民间文学论坛/1998（4）

东北民族的自然神信仰/郭崇林，高占伟/民俗研究/1998（4）

即墨周戈庄祭海习俗调查/郭泮溪，安玉华/民间文学论坛/1998（4）

道教与水崇拜/向柏松/中南民族学院学报/1999（1）

土家族的山神和猎神/董路/中南民族学院学报/1999（2）

藏族的山崇拜和信仰中的山神体系/仇保燕/西藏民俗/1999（3）

萨满教的自然神与自然神话/孟慧英/社会科学战线/1999（4）

萨满文化中的风神/孟慧英/民俗研究/2000（3）

藏族神山崇拜与自然保护/陈亚艳/青海民族研究/2000（4）

动物信仰

淮安动物观/叶德均/民俗周刊/1929（71）

关于鸟兽草木虫鱼/曹松叶/民俗学集携/1931（1）

说鱼/闻一多/边疆人文/1945（2·2--4）

中国古代的龟祭文化/凌纯声/民族学研究所集刊/1971（31）

蛇与中国文化/袁德星/中华文化复兴月刊/1977（10·2）

从古器物及文献中谈蛇/刘平衡/国立历史博物馆馆刊/1979（9）

崇拜熊的奇特习俗/吕光大/化石/1979（3）

从民俗中探寻龟祭文化的根/宋龙飞/艺术家/1980（60）

“龟”义由褒到贬的演变/龚维英/浙江民俗/1982（3）

西南少数民族的“敬牛”习俗/何晏文/中央民族学院学报/1983（4）

鸟类兴象的起源与鸟图腾崇拜/赵沛霖/求是学刊/1983（5）

中国古俗所见关于虎的崇拜/刘敦愿/民俗研究/1986（1）

从民间文学中虎的形象看人类早期对动物的认识/杨万智/云南教育学院学报/1986（4）

民间的动物信仰/阮昌锐/国立历史博物馆馆刊/1987（2·5）

满族灵禽崇拜祭俗与神话探考/富育光/民族文学研究/1987（3）

壮族崇鸡习俗试探/黄家理/中南民族学院学报/1988（2）

鄂温克族与鄂伦春族崇熊祭熊习俗探讨/赵复兴/内蒙古社会科学/1988（2）

关于鹿的民俗考论/汪玢玲/东北师大学报/1988（3）

- 中国古代狐信仰源流考/胡堃/社会科学战线/1989 (1)
- 蒙古人的几种熊崇拜习俗/阿尤喜著,依赫译/蒙古学资料与情报/1990 (3)
- “双鸟朝阳”考释/周德均/中国民间文化/1991 (1)
- 从巴蛇到白虎——巴人图腾的转换/向柏松/湖北民族学院学报/1992 (1)
- “尝新先敬狗”习俗之比较——兼释汉文献中记载的“以犬尝稻”/陈亮旭/大理文化/1991 (4)
- 福建南平樟湖坂崇蛇习俗的再考察/林蔚文/东南文化/1991 (5)
- “狐狸谷神说”质疑——与日本学者吉野裕子先生商榷/姚立江/呼兰师专学报/1992 (2)
- 再论半人半兽实质的起源/屠武周/东南文化/1992 (2)
- 中国龟文化/刘兆元/上海文艺出版社/1992
- 试论中国古代的鹰崇拜/刘敦愿/故宫文物月刊/1992 (10·7)
- 中国彝族虎文化/杨继林等/云南人民出版社/1992
- 鸛杖——兼谈古越俗中的鸟崇拜/邓淑苹/故宫文物月刊/1993 (10·10)
- 河姆渡“双鸟异日”探幽/陈忠来/中国民间文化/1993 (1)
- 狐鼯崇拜初探/山民/民间文学论坛/1993 (2)
- 青蛙与求雨/王科社/民俗研究/1993 (2)
- 鹰与塔吉克文化/西仁·库尔班/新疆大学学报/1993 (2)
- 早期中国社会的犬文化/王利华/农业考古/1993 (3)
- 马祭/少布/黑龙江民族丛刊/1993 (3)
- 杭嘉湖地区的蚕神崇拜/余连祥/湖州师专学报/1993 (3)
- “六鸟圣母”壮族鸟神崇拜的原型/覃小航/广西民族研究/1993 (3)
- 海东青及其文化现象/于济源/北方民族/1993 (4)
- 苗族鹿角崇拜探源/杨炳/中南民族学院学报/1993 (5)
- 中国古代的狐信仰/苏珊/文史杂志/1993 (6)
- 古吴越地区鸟信仰与稻作生产/陈勤建/中国民间文化/1993 (2)
- 从傣族“苏南怀”祭牛仪式看云南古代的牛崇拜习俗/玉腊/云南民族学院学报/1994 (1)
- 从虎图腾到祭虎与忌虎——土家族“虎文化”现象简述/王朝晖/民族论坛/1994 (2)
- 浅谈良渚文化的崇鸟习俗/杨菊花/江汉考古/1994 (3)
- 蝴蝶与中国文化/刘成纪/复印报刊资料(文化研究)/1994 (5)
- 狐狸信仰形成的文化背景与表现/山民/中国民间文化/1994 (4)
- 试论中国古代的熊崇拜之风/葛志毅/齐鲁学刊/1994 (4)

- 突厥语民族神鹰母题的文化特色/陈作宏/民族文学研究/1994 (4)
- 犬的文化史/俞慈韵/历史月刊/1994 (76)
- 龙崇拜与生殖崇拜:楚上溪之域崇龙之溯源/杨昌鑫/民族艺术/1995 (1)
- 动物崇拜与生殖崇拜:壮族生殖崇拜文化研究/廖明君/广西民族学院学报/1995 (3)
- 牛:一个跨文化的宗教抉择/夏敏/西藏民族学院学报/1995 (3)
- 狐崇拜溯源与《聊斋》狐典型的鸟度艺术/王盼玲/蒲松龄研究/1995 (3-4)
- 从小山陶尊谈北方龙文化的发源/陆思贤/北方民族文化遗产研究论集/1995
- 阿尔泰语系诸民族的崇马意识/波·少布/北方论丛/1995 (4)
- 闽台崇蛇习俗的历史考察/郭志超/民俗研究/1995 (4)
- 龙的秘密/何金松/华中师范大学学报/1995 (5)
- 畚族的凤凰崇拜及其渊源/黄向春/广西民族研究/1996 (4)
- 蛇崇拜与生殖文化初探/杨甫旺/贵州民族研究/1997 (1)
- 龙崇拜的活化石:范庄二月二“龙牌会”论纲/刘其印/民俗研究/1997 (1)
- 从文化环境看彝族动植物崇拜的具体内涵/李世康/楚雄社科论坛/1997 (1)
- 蒙古族的崇牛意识/波·少布/民间文学论坛/1997 (1)
- 巴人的龙蛇信仰/胡天成/渝州艺谭/1997 (1)
- 满族鸟崇拜及其对北方民俗的影响/郭淑云/民族研究/1997 (2)
- 试析苗族的龙崇拜及其造型艺术的嬗变/陈啸/贵州民族研究/1997 (2)
- 巴人的白虎崇拜/胡天成/渝州艺谭/1997 (2)
- 蒙古人的飞禽崇拜/策僧格/西北民族研究/1997 (2)
- 锡伯族鹰崇拜观/佟进军/民间文学论坛/1997 (3)
- 巴族崇“虎”考/杨华/华夏考古/1997 (4)
- 彝族蛙崇拜与生殖文化初探/杨甫旺/民族艺术研究/1997 (6)
- 漫谈中华龙文化/徐佩英、张智琼/江西社会科学/1997 (8)
- 古代北方民族独特的崇熊文化/郝庆云、姜艳芳/黑龙江民族丛刊/1998 (1)
- 论龙崇拜与西南少数民族的龙神话/杨正权/民族艺术研究/1998 (1)
- 龙神·龙人·龙文化/武文/西北师大学报/1998 (1)
- 裕固族文化中的狗崇拜及其先民的狼图腾/巴战龙/西北民族学院学报/1998 (1)
- 哈萨克历史文化中马的形象/长哈不曼/西域研究/1998 (2)
- 塔吉克人的鹰崇拜/西仁·库尔班/民族文学研究/1998 (3)
- 论秦汉时期中华民族的马文化/林琳/民族艺术研究/1998 (3)

- 上古时代鸟与民族文化心理研究/刘立志/文教资料/1998 (3)
- 苗族牛崇拜析/万必轩/黔东南社会科学/1998 (3)
- 黔东南苗族鸟崇拜/龙梅/黔东南社会科学/1998 (3)
- 洮岷地区“龙神”信仰探源/晏云鹏/西北民院学报/1998 (3)
- 壮族牛崇拜出现的考古学考察/陈小波/广西民族研究/1998 (4)
- 蒙古民族的马崇拜/邢莉/中央民族大学学报/1998 (4)
- 鸟崇拜:蒙古文化原型及其传统/策·森格/内蒙古社会科学/1998 (4)
- 蒙古人的崇牛意识及其遗存文化/波·少布/中央民族大学学报/1998 (5)
- 少数民族崇龙习俗研究/吉成名/中央民族大学学报/1998 (5)
- 回鹘摩尼诗狼鹰崇拜小笺/杨富学/国立政治大学民族学报/1998 (23)
- 龙崇拜与望子成龙的文化观念/丁慰南/江西社会科学/1999 (1)
- 中国龙文化的特征/何星亮/思想战线/1999 (1)
- 龙崇拜与西南少数民族宗教文化/杨正权/思想战线/1999 (1)
- 龙崇拜与西南民族生态观/杨正权/贵州民族研究/1999 (1)
- 亚洲神异动物的文化比较/朱海鹰/云南艺术学院学报/1999 (1)
- 论秦代以前中华民族的马文化/林琳/广西民族研究/1999 (1)
- 青藏高原的马文化/旺堆/西藏民俗/1999 (2)
- 古代藏族的龙信仰文化/谢热/青海社会科学/1999 (3)
- 壮族敬蛙的审美意蕴/郑超雄/东方丛刊/2000 (2)
- 布依族崇龙文化探略/谷因/贵州民族学院学报/2000 (2)
- 藏族的狗崇拜习俗/安海青/西藏民俗/2000 (2)
- 殷墟卜辞与古代神话中的“龙”/刘青/思想战线/2000 (5)
- 鄂温克族萨满教信仰与自然崇拜/江立珍/中央民族大学学报/2000 (6)

植物、无生物信仰

- 石敢当/邓尔雅/民俗周刊/1928 (41~21)
- 关于石敢当/王成竹/民俗周刊/1929 (86~89)
- 金华的树神庙/曹松叶/民间月刊/1933 (7)
- 桃符考/黄华节/东方杂志/1934 (31·4)
- 从少数民族的某些风俗看原始植物信仰/庞朝彬/广西民族学院学报/1980 (2)

- 葫芦与民俗/何崇恩/民间文学/1982 (5)
- 原始人“植物生人”观念初探/龚维英/民间文学论坛/1985 (1)
- 柳林信仰民俗/白占全/吕梁学刊/1987 (2)
- 民俗中褒槐贬桑小考/戴淦/民间文学论坛/1987 (6)
- 桃与文化/申一/民俗研究/1988 (2)
- 鲁南石榴文化浅论/杨传珍/民俗研究/1989 (3)
- 丹寨苗族的谷神崇拜/潘定智/民间文学论坛/1989 (3)
- 苗族“枫木”崇拜浅析/胡晓东等/民间文学论坛/1990 (3)
- 桑与生殖观浅释/王焰安/吴中学刊/1991 (1)
- 彝族竹崇拜文化探源/罗曲/中国民间文化/1991 (1)
- 西南民族竹崇拜鸟瞰/季智慧/民间文学论坛/1991 (6)
- 破壶成亲、魂归壶天——彝族葫芦崇拜试析/普珍/贵州民族研究/1992 (1)
- “认树亲娘”习俗探源/陈顺宣/宁波师院学报/1992 (1)
- 试论萨满教柳崇拜/王宏刚/民间文学论坛/1992 (2)
- 壮族的榕树崇拜/邱璇/广西民族研究/1992 (2)
- 从石头崇拜看“支格阿龙”的本来面目——兼谈中国龙的起源/普学旺/贵州民族研究/1992 (2)
- 敖包与玛尼堆之象征比较研究/马昌仪/黑龙江民族丛刊/1993 (3)
- 巨石遗迹——史前的文化符号——石头的民俗象征之一/刘锡诚/中国民间文化/1993 (1)
- 石崇拜产生的思维基础与民俗心理/王立, 王之江/中国民间文化/1993 (1)
- 石神和神石的民俗文化学研究/马昌仪/民俗研究/1993 (3)
- 石敢当——灵石崇拜的遗俗/刘锡诚/东岳论丛/1993 (4)
- 竹子与宗教习俗——竹文化研究/覃圣敏/广西民族研究/1993 (4), 广西民族研究/1994 (1)
- 哈尼族奕车人锥栗树崇拜的文化特色/傅光宇/世界宗教研究/1993 (4)
- 论桃民俗/李国强/中国文化研究/1994
- 壮族花图腾考/丘振声/学术论坛/1994 (1)
- 试论树神崇拜/徐君/宗教学研究/1994 (4)
- 金华树神崇拜习俗考略/黄子奇/中国民间文化/1994 (2)
- 试论古代回鹘人的“树木”崇拜/田卫疆/新疆艺术/1994 (3)
- 满族的“尚柳”习俗/黄明/北方民族/1994 (4)

- 中国古代的神树崇拜/王廷治/青海师范大学学报/1995 (2)
- 植物崇拜与生殖崇拜: 壮族生殖崇拜文化研究(中)/廖时君/广西民族学院学报/1995 (2)
- 西南石崇拜: 生命本原的追思/章海荣/云南教育出版社/1995
- 西南少数民族的竹崇拜/望平/民族团结/1996 (8)
- 浅析彝族竹崇拜的文化意蕴/李光群/楚雄师专学报/1997 (2)
- 纳西族祭天民俗中的神树考释/白庚胜/云南民族学院学报/1997 (2)
- 羌族的树神崇拜/倪震/文史杂志/1997 (4)
- 少数民族崇拜树木趣话/阿健/森林与人类/1997 (5)
- 彝族葫芦崇拜与生殖文化略论/杨甫旺/四川文物/1997 (6)
- 中国石崇拜信仰探究/仲高/民族艺术/1998 (1) 萨满教的石崇拜/孟慧英/民族艺术/1998 (2)
- 佤族石崇拜/赵明生/思想战线/1999 (4)
- 论“离骚”的植物神崇拜观念/曹胜高/青海师专学报/2000 (1)
- 日本冲绳的御岳信仰及其祭祀/张正军/思想战线/2000 (2)
- 魏晋南北朝时期的自然崇拜/张承宗, 魏向东/襄樊学院学报/2000 (4)
- 论傣族和布朗族的稻作祭祀及稻谷神话/王国祥/中央民族大学学报/2000 (6)

图 腾 信 仰

- 图腾宗教/崔载阳/民俗周刊/1928 (19~20)
- 初民社会的性别图腾/黄华节/东方杂志/ (30·7)
- 中国古代社会的图腾文化/黄文山/新社会科学季刊/1934 (1·1)
- 社与图腾/李则纲/东方杂志/1935 (32·13)
- 畚民的图腾崇拜/何联奎/民族学研究集刊/1936 (1)
- 转型期的图腾文化/岑家梧/食货/1937 (5·6)
- 图腾主义概论/陈志良/说文月刊/1940 (2·1)
- 中国古代图腾制度论证/卫惠林/民族学研究集刊/1940 (2)
- 中国图腾制度及其研究史略/岑家梧/中国民族学会十周年纪念论文集/1943
- 从傛傛氏族名称中所见的图腾制度/马学良/边政公论/1947 (6·4)
- 畚民图腾文化的研究/凌纯声/中央研究院历史语言研究所集刊/1947 (16)

- 从诗经中看古代图腾/董家遵/珠海学报/1948 (1)
- 略论图腾与宗教起源和夏商周图腾/于省吾/历史研究/1959
- 中国古代图腾制度范畴/王惠林/中央研究院民族学研究所集刊/1968 (25)
- 中国上古图腾制度探赜/毕长朴/台湾风物/1971 (21·2, 3, 4/22·2, 4)
- 彝族的图腾与宗教的起源/何耀华/思想战线/1981 (6)
- 略论我国西南少数民族的图腾制度/赵卫邦/思想战线/1982 (3)
- 壮族图腾初探/梁庭望/学术论坛/1982 (3)
- 广西侗族的蛇图腾崇拜/陈维刚/广西民族学院学报/1982 (4)
- 论图腾崇拜/杨知勇/民族文化/1982 (5)
- 商族鸟图腾探源——物候学与中国古代文化/常正光/贵州民族研究/1983 (1)
- 图腾信仰述略/文生/思想战线/1983 (4)
- 谈谈藏族对猕猴的图腾崇拜/许英国/青海社会科学/1983 (4)
- 再论越族的鸟图腾/林华东/浙江学刊/1984 (1)
- 周族姬姓虎图腾考/周庆明/世界宗教研究/1984 (1)
- 姜寨史前居民图腾初探/高强/史前研究/1984 (1)
- 白族崇龙思想的渊源/赵楷/山茶/1984 (4)
- 龙与远古图腾/萧红/河南大学学报/1984 (5)
- 文明初期的部落融合与龙凤崇拜的形成/王子今/文博/1986 (1)
- 中国“龙”及其演变/樊长新/湘潭大学学报/1986 (1)
- 略论印度龙与中国龙的关系/胡同庆/新疆社会科学/1986 (5)
- 从青蛙骑手的诞生谈图腾艺术的演变/杨知勇/民间文学/1986 (6)
- 夏部族图腾问题试探/马世之/史前研究/1987 (1)
- 黎族图腾崇拜初探/马姿燕/广东教育学院学报/1987 (1)
- 闻一多对龙考证的贡献与意义/潜明兹/云南社会科学/1987 (1)
- 图腾崇拜及其产生根源/骆继光/世界宗教研究/1987 (2)
- 图腾与“性不明确说”/郭精锐/民间文学季刊/1987 (3)
- 龙的研究/何新/民间文学论坛/1987 (4)
- 图腾层次论/杨和森/云南人民出版社/1987
- 说龙/秋浦/民间文学论坛/1988 (1)
- 龙的原型为扬子鳄考辨/景以恩/民俗研究/1988 (1)
- 试论龙的研究/阎云翔/九州学刊/1988 (2·2)

- 浅议龙的研究/阎云翔/民间文学论坛/1988 (1)
- 从犬氏族看狗图腾与北方狩猎民族的关系/金宝忱/黑龙江民族丛刊/1988 (2)
- 再论半人半兽图腾的实质和起源/屠武周/淮阴教育学院学报/1988 (2)
- 龙的原始形象及其地方变体/王维堤/民间文艺季刊/1988 (4)
- 中国的龙/徐华钰/轻工业出版社/1988
- 试论动物肢体图腾形成的社会根源/屠武周/淮阴教育学院学报/1988 (4)
- 图腾禁忌的类型及其形成与演变/何星亮/云南社会科学/1989 (3)
- 图腾的起源/何星亮/中国社会科学/1989 (5)
- 中国图腾略论/林牧/世界宗教研究/1989 (4)
- 越地“蛟龙”原型考/覃小航/中南民族学院学报/1990 (10·1)
- 论高山族图腾与祖灵崇拜的价值取向/蔡铁民/民间文学论坛/1990 (1)
- 达斡尔族图腾试析/吴宝良/中央民族学院学报/1990 (2)
- 试论黎族的蛇图腾崇拜/梅伟兰/广东民族学院学报/1990 (2)
- 鸟图腾的滥觞——兼谈东夷文化/王惠德/昭乌达蒙族师专学报/1990 (3)
- 从图腾迹象看中国边疆民族的类缘/桑秀云/黑龙江民族丛刊/1990 (3)
- 论苗族盘瓠崇拜属于图腾崇拜/王岚/西南民族学院学报/1990 (4)
- 彝族虎图腾质疑/殷大雄/思想战线/1990 (5)
- 试论藏族游牧部落的牦牛图腾/杨明/西南民族学院学报/1990 (5)
- 越国鸟图腾和鸟崇拜的若干问题/王士伦/浙江学刊/1990 (6)
- 浅谈图腾信仰与历史、艺术的关系/李丽芳/国立历史博物馆馆刊/1991 (2·10)
- 官名的起源与图腾/何星亮/西域研究/1991 (3)
- 龙形探源/何凤桐/贵州文史丛刊/1991 (3)
- 谈楚俗尊龙崇凤/宋公文/东南文化/1991 (3~4)
- 从红山文化玉龙谈龙的起源/章成崧/中华学苑/1991 (41)
- 图腾圣地与社/何星亮/思想战线/1992 (1)
- 华夏族群的图腾崇拜与四象概念的形成/陈久金/自然科学史研究/1992 (11·1)
- 南蛇、古蛇与龙的图腾考辨/杨青/益阳师专学报/1992 (13·1)
- 巴族图腾辨析/姜孝德/重庆师院学报/1992 (1)
- 猴族猴街——云南少数民族的猴图腾/庄吉发/故宫文物月刊/1992 (9·11)
- 图腾崇拜探源/陈荣富/江西大学学报/1992 (23·2)
- 图腾的忏悔——论鄂温克人的猎熊、祭熊仪式/宁昶英/社会科学辑刊/1992 (2)

- 畚族图腾崇拜及其舞蹈生发的观念心态/吴露生/民族艺术/1992 (3)
- 狼图腾文化初探/李树辉/新疆艺术/1992 (3)
- 龙及龙犬原型新解——从苗族工艺中的龙纹说起/杨翥/广西民族研究/1992 (4)
- 楚辞与东夷的龙凤图腾/李炳海/求索/1992 (5)
- 龙与中国文化/刘志雄、杨静荣/北京人民出版社/1992
- 神秘的滇中民族图腾调查与思考/孙钧/戏剧艺术/1993 (2)
- 从神话传说看东夷族的图腾分化/李炳海/民间文学论坛/1993 (3)
- 八千年中国龙文化/庞进编著/人民日报出版社/1993
- 论龙的原型——南蛇图腾之源变/杨青/中国民间文化/1993 (4)
- 龙族的图腾/何星亮/台北中华书局/1994
- 鸟图腾及相关问题/王水根/南方文物/1994 (1)
- 壮族花图腾考/丘振声/学术论坛/1994 (1)
- 鸟图腾崇拜与吴越地区的崇鸟文化/史延廷/社会科学战线/1994 (3)
- 漫谈图腾与熊崇拜/贺文章/北方文物/1994 (3)
- 图腾崇拜与龙崇拜之比较研究/苏开华/江海学刊/1994 (3)
- 闻一多的图腾研究/邓乔彬/中国民间文化/1994 (4)
- 图腾观念的起源——论“食物致生”、“食物致孕”/朱炳祥/南开学报/1994 (5)
- 腾时代的几个母题：藏瑶文化比较札记/夏敏/民间文学论坛/1995 (2)
- 花山崖壁画：图腾入社仪式的艺术再现和演化/潘其旭/民族艺术/1995 (3)
- 再论畚族图腾及其高辛夷史源：兼与“盘瓠即犬”“畚族狗图腾”说商榷/肖孝己/福建学刊/1995 (4)
- 傣族的虎图腾/朱德普/民族研究/1995 (6)
- 先秦图腾信仰与楚君熊氏之关联/葛志毅/社会科学战线/1995 (6)
- 原始图腾的魅力/傅粹，董险峰/中国贸易报/1995 (.11.4)
- 苗族图腾信仰管窥/海力波/民族论坛/1996 (1)
- 论图腾感生与古姓起源/王泉根/民间文学论坛/1996 (4)
- 蛇图腾·三月三·崖棺葬/蓝多民/广西民族研究/1996 (4)
- 壮族图腾考/丘振声/广西教育出版社/1996
- 从图腾到图案——彝族文化新论/唐楚臣/德宏民族出版社/1996
- 蒙古族图腾问题质疑/陈烨/内蒙古社会科学/1996 (6)
- 獬豸冠与羌人图腾崇拜/陈荣/青海师范大学学报/1997 (1)

- 原始图腾与民族审美意识/李西建/文艺研究/1997 (1)
- “图腾制”: 一个过时的概念/[加] 裴云德/世界民族/1997 (1)
- 图腾崇拜与西南民族服饰文化/杨正权/贵州民族研究/1997 (3)
- 彝族的虎鹰图腾崇拜/唐楚臣/彝州论坛/1997 (5)
- 撩开图腾的面纱/马一/世界信息报/1997 (.8.14)
- 桑图腾文化的变迁/李永平/文史知识/1997 (12)
- 蒙古族图腾探求/旺勤/松州/1998 (1)
- 论古代藏族的图腾信仰/谢热/青海社会科学/1998 (1)
- 图腾崇拜与原始宗教起源/廖杨/广西民族研究/1998 (1)
- 图腾禁忌与法的起源/廖杨/贵州民族研究/1998 (1)
- 图腾美学与精神家园/朱存明/民族艺术/1998 (1)
- 虎图腾崇拜/林林/文史知识/1998 (2)
- 韩民族与中国西南彝语支民族虎图腾文化比较/苑利/民族艺术/1998 (2)
- 贵州高原的“虎文化”/吴正光/贵州文史丛刊/1998 (2)
- 从图腾崇拜演变看先民对自然认识的深化过程/薛世平/汉中师范学院学报/1998 (3)
- 图腾·神话·美: 关于艺术发生学思考/余达忠/贵州民族学院学报/1998 (3)
- 神秘文化系列丛书之一: 图说中国图腾/王大有, 王双有/人民美术出版社/1998 (5)
- 太阳鸟与鸟蛇并绘: 中国早期鸟造型与鸟图腾的演变/周怡/寻根/1998 (5)
- 论彝族的黑虎图腾/吴恺/贵州文史丛刊/1998 (6)
- 图腾崇拜与原始艺术的起源/廖杨/民族艺术/1999 (1)
- 中国早期鸟造型与鸟图腾的演变/周怡/民族艺术/1999 (1)
- 川东图腾文化的冲突与融合/王倩予/民间文化/1999 (1)
- 布依族鱼图腾崇拜溯源/谷因/民族研究/1999 (1)
- 从北方神鹿到北方龟蛇观念的嬗变: 关于图腾崇拜与四象观念形成的补充研究/陈久金/自然科学史研究/1999 (2)
- 图腾崇拜与原始道德的起源/廖杨/贵州民族研究/1999 (2)

祖先崇拜

- 祖庙与神主之起源/陈梦家/文学年报/1937 (3)
- 云南澄江傈僳的祖先崇拜/雷金流/边政公论/1944 (3·9)

- 商族的上帝与祖先/赵志贤/争鸣/1956 (2)
- 中国社会结构与祖先崇拜/陈祥水/中华文化复兴月刊/1978 (11·6)
- 且崇拜与牂柯/朱俊明/贵州社会科学/1981 (6)
- “丩”崇拜和祖先崇拜/周庆基/世界宗教研究/1982 (1)
- 试论彝族的祖先崇拜/何耀华/贵州民族研究/1983 (4)
- 台江苗族的祭祖盛典“吃牯脏”研究/宋兆麟/世界宗教研究/1984 (4)
- 蒙古族人之祖先神位——块根墩先生所立祭祖牌位之分析探讨/哈勘楚伦/边政研究所年报/1985 (16)
- 苗族风俗中的祖先崇拜/隆名骥/吉首大学学报/1986 (2)
- 左江崖壁画和壮族祖先崇拜/覃圣敏等/世界宗教研究/1988 (1)
- 试论苗族祭祖活动与其经济基础/潘光华/贵州民族研究/1988 (3)
- 论高山族图腾与祖灵崇拜的价值取向/蔡铁民/民间文学论坛/1990 (2)
- 苗族椎牛祭祖活动中牛的符号意义/张坦/贵州民族学院学报/1990 (3)
- 母体崇拜——彝族祖灵葫芦溯源/刘小幸/云南人民出版社/1990
- 吴越地区鬼灵及祖先崇拜——吴越地区民间信仰和文艺的考察与研究之一/姜彬/中国民间文化/1991 (4)
- 中国古代崇祖敬天思想/王祥龄/台北 学生书局/1992 (中国哲学丛刊 30)
- 绥德民间神灵信仰中的祖宗崇拜/刘汉腾/民间文学论坛/1992 (6)
- 契丹祭祖礼俗研究/田广林/昭乌达蒙族师专学报/1993 年增刊
- 原始返祖——灵魂回归的一种途径/马昌仪/民间文学论坛/1993 (3, 4)
- 契丹辽帝的造像与祭祖/张国庆/黑龙江民族丛刊/1993 (3)
- 哈尼族祖先崇拜的文化内涵/毛佑全/云南社会科学/1993 (6)
- 满族的祖先崇拜/庄福林/松辽学刊/1995 (1)
- 试论春秋时期的祖先崇拜/晁福林/陕西师大学报/1995 (2)
- 彝族祖先崇拜研究/王丽珠/云南人民出版社/1995
- 探侗族的祖先崇拜/张民/贵州民族研究/1995 (3)
- 从青海柳湾人像彩陶壶谈人类祖先崇拜现象/阿朝东/青海民院学报/1997 (3)
- 台湾高山族祖先崇拜文化略论: 兼与大陆各族祖先崇拜文化比较/柏贵喜/中南民族学院学报/1999 (2)

人神信仰

孔子

孔圣庙丁祭礼节/礼俗司编/礼俗司印行/1928

祀孔参考/国务院文教部礼教司宗教科编/国务院文教部礼教司宗教科印行/1932

文庙祀典考/清庞钟璐/台北 中国礼乐学会/据光绪戊寅刊本影印/1977

我国历代尊孔与祀孔礼仪之研究/颜绿清/教育学院学报(台湾)/1978(3)

由高雄市孔子庙谈历代尊孔祭孔大典/尹德民/山东文献/1980(6·2)

由高雄市孔子庙概述历代尊孔祭典暨中华文化道统之承续/尹德民/高雄文献/1980(5-6)

清以来祭孔故事述略/谢浩明/高雄文献/1980(5-6)

古制丁日祭孔/王世成/新觉生/1982(20·8)

历代尊孔祀孔沿革/尹德民/孔孟学刊/1982(21·2)

曲阜孔庙音乐的形成、发展及其源流/艾春华等/齐鲁艺苑/1983(2)

台北市孔庙与祭孔释奠典礼之今昔/林昭南/史联杂志/1988(12)

祭孔典礼的来源与变迁/尹德民/孔孟学刊/1988(27·3)

祭孔典礼的来源与变迁——例举高市祀孔释奠实物/尹德民/高市文献/1988(1·3)

祀孔释奠拜仪与鞠躬礼/尹德民/中华文化复兴月刊/1990(23·9)

台南与台北孔庙祀典服制之研究/唐淑芬/台湾文献/1991(42·1)

关公

关于关圣帝君书目/夏廷槭/民俗周刊/1929(61-62)

关羽祀典封号考/刘万章/新希望/1955(51, 52)

关公的人格与神格/黄华节/台湾商务印书馆/1967

关公在中国社会中的地位/黄华节/中国文选/1971(48)

论明清时期的关羽崇拜/郭松义/中国史研究/1990(3)

关公崇拜的社会文化心理透视/柴继光/山西大学师范学院学报/1991(3)

关羽崇拜初探/李伟实/学术研究丛刊/1992(4)

民间信仰中的关羽的祭祀与中国戏曲/李平/中国民间文化/1992(4)

- 试论关帝信仰传播日本及其演变/董家洲/海交史研究/1993 (1)
- 关帝信仰初探/荣真/对外经济贸易大学学报/1993 (3)
- 关羽文化简论/隗蒂/二十一世纪/1993 (20)
- 关公信仰浅论/周倩/民俗研究/1994 (3)
- 少数民族心中的战神关帝/陈崇凯/民族艺林/1994 (4)
- 关羽崇拜的塑成与民间文化传统/刘永华/厦门大学学报/1995 (2)
- 关公民间造型之研究:以关公传说为重心的考察/洪淑苓/台北/1995 (5)
- 关公文化论要/王基/晋阳学刊/1996 (4)
- 中国民间四百宝相图说:关公百图/王树村/岭南美术出版社/1996
- 试论满族的关羽崇拜/王德玉, 蔡雅文, 卓铃/抚顺社会科学/1996 (10)
- 漫谈关羽文化的魅力/胥惠民/西域研究/1997 (3)
- 关公文化溯藪及其发展概探/孟海生/河东学刊/1998 (2)
- 关帝崇拜与漳州民风/郑镛/漳州师院学报/1998 (3)
- 中国民间全能大神关帝考/刘荫柏/民间文学论坛/1998 (4)
- 锡伯族的关公崇拜/民族/2000 (6)
- 关羽崇拜的形成/王学泰/文史知识/2000 (9)

女神信仰

- 天后/顾颉刚/民俗周刊/1928 (41 - 42)
- 妈祖史事与台湾的信奉/庄德/台湾文献/ (8·2)
- 元明地方志的妈祖传说之演变/李献璋/台湾风物/1961 (2·1)
- 妈祖传说的历史发展/夏琦/幼狮学志/1962 (1·3)
- 妈祖信仰的地理分布/夏琦/幼狮学志/1962 (1·4)
- 妈祖传说的原始及其演变/李丰楙/民俗曲艺/1983 (25)
- 妈祖信仰的起源及其在宋代的传说/朱天顺/厦门大学学报/1986 (2)
- 论天妃崇拜的历史内涵/杨琮等/民间文学论坛/1987 (6)
- 妈祖信仰在华侨中传播的原因及其启示/李天锡/世界宗教研究/1988 (4)
- 宋代妈祖信仰起源探究/张大任/福建论坛/1988 (6)
- 妈祖信仰的民俗学调查/陈国强等/厦门大学学报/1990 (1)
- 关于妈祖神化前的几个问题/林其泉/思与言/1990 (28·3)

- 妈祖信仰应与当前社会相协调/朱天顺/厦门大学学报/1990 (4)
- 妈祖信仰与中华传统文化/李立纲/福建论坛/1990 (4)
- 由人到神——历代妈祖封神的政治和社会心理基础/林惠中/社会科学战线/1990 (4)
- 历代诗咏与妈祖信仰/欧孟秋等/福建论坛/1990 (4)
- 台湾妈祖信仰的渊源、特色与活动/郭庆文/社会科学战线/1990 (4)
- 日本华侨的妈祖信仰与新加坡、马来西亚的比较研究/董家洪/社会科学战线/1990 (4)
- 明代妈祖信仰的趋势及其原因/杨振辉/理论学习月刊/1990 (7)
- 妈祖文献资料/蒋维镒/福建人民出版社/1990
- 妈祖由人到神的历史发展轨迹/林惠中/中国民间文化/1992 (2)
- 中国妈祖与日本姊妹神/宋兆麟/民俗研究/1993 (3)
- 民国以来妈祖研究概述/无逸/历史月刊/1993 (63)
- 闽西客家地区的妈祖信仰/谢重光/世界宗教研究/1994 (3)
- 清代对妈祖的敕封与祭祀/杨永占/历史档案/1994 (4)
- 妈祖信仰/李霖鑫/学苑出版社/1994
- 中国史前的女神信仰/宋兆麟/中国历史博物馆馆刊/1995 (2)
- 台湾北港朝天宫与妈祖文化/徐晓燕/今日中国/1995 (2)
- 临水夫人信仰及其对民俗活动的影响与解释/石奕龙/民俗研究/1996 (3)
- 简评《泰山娘娘信仰》/叶涛/民俗研究/1996 (3)
- 妈祖信仰与儒、释、道三教的交融/谢重光/汕头大学学报/1997 (5)
- 论妈祖与中国海洋文化精神/徐晓望/福建学刊/1997 (6)
- 试论满族始族女神/赛音塔娜/内蒙古大学学报/1998 (1)
- 满族女神佛哩佛多卧莫西妈妈论析/宋和平/满族研究/1998 (1)
- 黑虎女神/邓廷良/四川文物/1998 (1)
- 妈祖信仰与两岸关系/朱天顺/台湾研究集刊/1998 (1)
- 湖北民间请七姑习俗/定明军/民俗/1998 (1)
- 佛托妈妈信仰的余晖/王光/民间文学论坛/1998 (2)
- “大汶口”社会女神崇拜刍议/苑胜龙, 张乐珍/丽水师范专科学校学报/1999 (1)
- 高句丽石刻画像与母神崇拜/王纯信/北方民族/1999 (1)
- 黄土高原的“女娲崇拜”/孟繁仁/中国文化研究/1999 (2)
- 试论满族始族女神/赛音塔娜/亚细亚民俗研究(二)/1999
- 东北亚的圣母柳花: 中国东北与朝鲜半岛的柳花神崇拜/[韩国] 李钟周/社会科学

战线/2000 (1)

北方民族女神崇拜的历史、文化意义/王宏刚/社会科学战线/2000 (1)

观音、碧霞元君及其他

说子孙娘娘/黄仲琴/民俗周刊/1928 (31)

关于金花夫人/刘万章/民俗周刊/1928 (36)

临水奶/魏应麟/民俗周刊/1929 (61~62)

碧霞元君/罗香林/民俗周刊/1929 (69~70)

观音菩萨之研究/李圣华/民俗周刊/1929 (78)

“迎紫姑”之史的考察/黄石/民俗学集钞/1931 (1)

摩梭人和普米族、藏族的女神崇拜/杨学政/世界宗教研究/1982 (2)

满族所祭之女神——佛托妈妈是何许人/程迅/民间文学论坛/1985 (3)

满族萨满教女神神话初析/富育光等/社会科学战线/1985 (4)

瑶族的“密洛陀”母神崇拜/覃茂福/世界宗教研究/1986 (1)

东北古代女神考述/傅朗云/图书馆学研究/1987 (2)

东西方“早期维那斯”比较研究——牛河梁“女神庙”考古发现的重大意义/汪玢玲/
民间文学论坛/1987 (3)

西周“高媒”源流考——兼论巫术文化的历史地位/唐嘉弘/人文杂志/1987 (6)

高媒崇拜与《诗经》的男女聚会及其渊源/毛忠贤/江西师大学报/1988 (4)

高唐神女的跨文化研究/叶舒宪/人文杂志/1989 (6)

喜利妈妈崇拜及其与佛朵妈妈的区别/韩启昆/满族研究/1992 (4)

拉祜族女性崇拜观念探析/晓根/云南民族学院学报/1992 (1)

高媒形象的演变与汉字中的生殖文化密码/周幼涛/文史知识/1992 (11)

观音“中国化”的范例——舟山民间的观音信仰/方长生/中国民间文化/1992 (1)

观世音菩萨/杜林/广东人民出版社/1993

女娲与中国古代的女性崇拜/蒋德平/江西社会科学/1993 (1)

辽西女神庙祖先崇拜说/任芬/历史月刊/1993 (62)

土家族女神及其文化意蕴/张应斌/民族论坛/1994 (3)

北京碧元君信仰与妙峰山庙会/吴效群/民间文学论坛/1998 (1)

土家族“梅山菩萨”信仰的几个问题——长江三峡人类学田野研究之一/潘守永/民

族艺术/1998 (1)

行业神信仰

- 衢县的祭窑/吴惠民/民间月刊/1934 (2·10~11)
- 闲话祖师爷/胡监泉/中国文选/1973 (69)
- 行业保护神/曾尧生/民俗曲艺/1986 (40~42)
- 从炉神到祖师/李乔/民间文学论坛/1987 (6)
- 略论我国历史上的行业神/李乔/北京社会科学/1988 (4)
- 杭州扇业祖师齐纨/吕洪年/民俗研究/1994 (3)
- 挖参人崇信的“山神老把头”/山曼/民俗研究/1996 (3)
- 山神老把头及其祭拜习俗/孙树发/民俗研究/1996 (4)
- 壮族社神探源/韦小明/广西民族研究/1997 (2)

财神、灶神、门神信仰

- 灶神考/杨堃/汉学/1944 (1)
- 财神的年俗行事/朱介凡/青溪/1972 (56)
- 中国祀灶的起源与发展/黄明/今日中国/1980 (116)
- 纳西族的门神/木丽春/民族文化/1983 (3)
- 歇后语中的“灶王爷”形象探源/简淑娟/中国国学/1992 (20)
- 火塘锅庄与灶神/章海荣/贵州民族研究/1993 (4)
- 近代中国民间的财神信仰/吕威/中国民间文化/1994 (4)
- 汉族灶神与中国少数民族灶神的比较研究/杨福泉/中国民间文化/1994 (4)
- 灶与灶神/杨福泉/学苑出版社/1994
- 唐代门神的宗教蕴存/晓楚/唐都学刊/1995 (5)
- 瑯巴族灶神论析/林继富/民间文学论坛/1996 (2)
- 汉族、少数民族灶神信仰比较研究/林继富/民俗研究/1997 (1)
- 藏族的灶与灶神/索南多杰/西藏民俗/1998 (2)
- 中国门文化/吴裕成/天津人民出版社/1998
- 灶神考源/任军/中国史研究/1999 (1)

地狱与鬼魂信仰

- 谈鬼/清水/民俗周刊/1929 (68)
- 司命公的前身及其他/黄昌祚/民俗周刊/1929 (78)
- 褻鬼譚/钱耕莘/民间月刊/1933 (2·8)
- 雍和宫打鬼/智明/新民报半月刊/1943 (5·5)
- 傩族的招魂和放蛊/马学良/边政公论/1948 (7·2)
- 钟馗故事的演变/大方/大陆杂志/1952 (4·11)
- 招魂试解/陈子展/中华文史论丛/1962 (1)
- 冤魂考/周昭明译/中华文化复兴月刊/1980 (13·10)
- 钟馗考/何新/学习与思考/1984 (5)
- 释“魂”/周国英/民间文学/1985 (11)
- 鬼神/刘国梁/中国哲学史研究/1986 (4)
- 从《日书》看秦人鬼神观及秦文化特征/李晓东等/历史研究/1987 (4)
- 鬼和“鬼人”/秋浦/西南民族学院学报/1987 (4)
- 孤魂棚/徐伦成/民俗研究/1987 (4)
- 汉代民间信仰中“人”与“鬼”之关系/萧登福/东方杂志/1987 (21·3)
- 凉山彝族的鬼神观念/徐铭/西南民族学院学报/1988 (4)
- 原始巫神(鬼)与神话之神的比较研究/章虹宇/世界宗教研究/1988 (4)
- 原始祭祀与神话史诗/杨丽珍/世界宗教研究/1988 (4)
- 神鬼论/周明/民间文学论坛/1988 (5~6)
- 秦人鬼神观与殷周鬼神观比较/李晓东等/人文杂志/1989 (5)
- 广东连南排瑶“送鬼书”的初步研究/谢剑/清华学报/1989 (19·1)
- 苗族“灵魂”观念浅析/杨正文/贵州民族研究/1990 (2)
- 水家原始宗教鬼神观念浅说/潘朝霖/贵州民族研究/1990 (2)
- 鬼话发展的三种形态/徐华龙/民间文艺季刊/1990 (2)
- 鬼魂信仰与文学创作/马焯荣/民间文艺季刊/1990 (2)
- 彝族的招魂习俗/朱文旭/民俗研究/1990 (4)
- 相似性形象思维与神鬼观念的起源/姚宾珩/民间文学论坛/1991 (6)
- “鬼文化”的思辨/李稚田/民间文学论坛/1991 (3)

- 鬼魂——中国民间神秘信仰/查尔斯著，沈其新译/湖南文艺出版社/1991
- 灵魂观、尸体崇拜与人间的映象——中国古代鬼魂观念的流程/伊伊/民间文学论坛/1991(6)
- 瑶族招魂简述/赵家旺/广东民族学院学报/1992(1)
- 论古代藏族的灵魂观念/谢热/青海社会科学/1992(2)
- 桂西壮族鬼的观念浅析/黄世杰/广西大学学报/1992(14·4)
- 神鬼分离与巫祝源流/尚民杰/青海社会科学/1993(1)
- 从蚩尤招魂观照苗族的神鬼信仰/吴美亮/怀化师专学报/1993(3)
- 钟馗考实——兼论原始社会玉琮神像性质/王正书/中国民间文化/1993(1)
- “神守——鬼主”探析/易谋远/民族研究/1993(3)
- 揭开鬼神之谜/王炜，陈丽芳/福建科技出版社/1993
- 中国先秦鬼神崇拜的演进大势/田兆元/华东师大学报/1993(5)
- 探索先民认识鬼神性别的密码/龚维英/社会科学辑刊/1993(6)
- 酆都鬼城形成发展要素探析/黄红军/中国民间文化/1993(4)
- 晋江石圳村的神鬼信仰/石奕龙/中国社会经济史研究/1994(2)
- 殷商人的魂魄观念/国光红/中原文物/1994(3)
- 中国鬼话/文彦生选编/上海文艺出版社/1994
- 古代民俗中的鬼/牛志平/海南师院学报/1994(4)
- 魂瓶、钱树与释道融合/陶思炎/学术月刊/1994(5)
- 鬼的信仰及其相关仪式/吕理政/民俗曲艺/1994(90)
- 中国鬼文化大辞典/徐华龙主编/广西民族出版社/1994
- 阴曹地府鬼神谱/周健强，萧赛，严淑琼/重庆出版社/1995
- 试论苗族鬼神文化中的世俗价值/陆群/吉首大学学报/1997(2)
- 祭城隍民俗考/于志斌/苏州大学学报/1998(1)
- 生命的裁决——西藏冥界审判试论/林继富，郭莎/西藏艺术研究/1998(3)

性信仰与性崇拜

- 性的崇拜/张东民/上海 北新书局/1927
- 性风俗夜话/方纪生编译/上海 北新书局/1936
- 人类性生活史/朱云影/南京 正中书局/1936

- 性风俗猎奇/斗木编/上海 北斗出版社/1949
- 原始的生育信仰——兼论图腾和石祖崇拜/宋兆麟/史前研究/1983 年创刊号
- 人类最早的崇拜是性崇拜/曾其海/台州师专学报/1987 (1)
- 生殖崇拜文化略论/赵国华/中国社会科学/1988 (1)
- 人祖神话与生育信仰/宋兆麟/中州民俗/1988 (2)
- 远古“两性同体崇拜”初探/龚维英/云南社会科学/1988 (3)
- 江淮民间的生殖崇拜/李晖/思想战线/1988 (5)
- 从“房脊神”看门巴族的生殖崇拜/陈立明/西藏民族学院学报/1989 (2)
- 生殖崇拜与生育观/王冰/经济社会/1990 (1)
- 从寨心石看滇南彝族的生殖崇拜/戈隆阿弘/民俗研究/1990 (2)
- 彝语数词“七”、“九”与生殖崇拜/郑成军/民族学/1990 (2)
- 施甸陶祖和古代男性崇拜/耿德铭/四川文物/1990 (3)
- 生育神与性巫术研究/宋兆麟/文物出版社/1990
- 中国古代性学集成/龙一吟/香港 八龙出版文化服务公司/1991
- 云南少数民族生殖崇拜文化初探/王建/昆明师专学报/1991 (1)
- 生殖崇拜的仪式习俗及神话/李景江/中国民间文化/1991 (1)
- 生殖崇拜与死亡抗拒/张铭远/中国华侨出版公司/1991
- 羌族配偶神信仰刍议/李鉴踪/世界宗教研究/1991 (4)
- 江淮民间的男根崇拜/李晖/民俗研究/1992 (1)
- 南方诸族生殖崇拜文化略论/覃成号/广西民族研究/1992 (2)
- 江淮民间的性交合崇拜/李晖/民俗研究/1993 (2)
- 生殖崇拜文化理论的创建及其意义/戴昭铭/学习与探索/1992 (3)
- 伏羲——原始生殖祖神/武文/西北民族研究/1993 (1)
- 原始艺术与生殖崇拜/毛鑫/郑州大学学报/1993 (2)
- 论“背灯祭”满族的性崇拜及其演变/宁昶英/满族文化/1993 (18)
- 中国性文化史/石方/黑龙江人民出版社/1993
- 中国古代房中文化探秘/樊雄/广西民族出版社/1993
- 中国古代性文化/刘达临/宁夏人民出版社/1993
- 也谈生殖崇拜——兼与车广锦先生商榷/程东辉/东南文化/1994 (1)
- 民族服饰中的生殖崇拜/戴平/戏剧艺术/1994 (1)
- 中国性文化——一个千年不解之谜/郑思礼/中国对外翻译公司/1994

- 满族尚柳习俗与生殖崇拜/黄明/民俗研究/1994 (2)
- 青鸟、道教与生殖崇拜/詹石窗/民间文学论坛/1994 (2)
- 性器崇拜与生殖崇拜: 壮族生殖崇拜文化研究(上)/廖明君/广西民族学院学报/1995 (1)
- 萨满教文化中的生殖崇拜观念/乌兰杰/民族文学研究/1995 (1)
- 西藏门巴族生殖崇拜及其祭祀活动/刘志群/民族艺术/1995 (1)
- 女阴崇拜: 纵目人考/胡仲安/民族艺术/1995 (3)
- 中国历史上的生殖崇拜/王心喜/中国青年报/1995.8.5
- 西北民间婚礼中的生殖崇拜意识/武文, 杨志娟/青海社会科学/1997 (1)
- 东巴教里的“署”所体现的生殖崇拜含义/习煜华/云南民族学院学报/1997
- 越南民间信仰中的生殖崇拜/[越] 吴德盛著, 申红娥译/民族艺术/1997 (4)
- 水——中国少数民族生殖文化的典型母题/王政/民族艺术研究/1997 (4)
- “洮岷花儿”与生殖崇拜/杜亚雄/民间文学论坛/1997 (4)
- “记”符号与生殖崇拜初探/杨甫旺/四川文物/1998 (1)
- 甘南生殖崇拜的遗存/王一清/丝绸之路/1998 (2)
- 门巴族生殖崇拜文化探析/陈立明/民族文学研究/1998 (3)
- 腿·脚·鞋: 生殖民俗的典型符号/王政/民间文学论坛/1998 (3)
- 将军崖岩画与女阴崇拜/高伟/东南文化/1998 (4)
- 性与中国文化/刘达监/百花洲文艺出版社/1999
- “卯”字是远古女阴生殖崇拜的偶像/李家祥/贵州民族学院学报/1999 (1)
- 残留在民居中的“生殖崇拜”/罗汉田/民间文化/1999 (2)
- 《诗经》中的葫芦文化/罗宏杰/贵州文史丛刊/1999 (6)
- 生殖器名称与自然崇拜——以蒙古语为例兼论北方诸民族语言与文化关系/斯钦朝克图/民族研究/2000 (2)

巫术与厌胜

- 关于妇女久不妊娠的攘神延巫/王成竹/民俗周刊/1929 (67)
- 原始民族咒术与我国习俗的比释/孔令谷/说文月刊/1929 (1·1)
- 巫术问题的分析/李安宅/社会问题/1930 (1·7)
- 富阳人认为可以避邪的物品/叶镜铭/民间月刊/1932 (9)

- 小孩佩物的迷信/屠剑庐/民间月刊/1932 (10)
- 撞鬼与喊惊/袁洪铭/民俗周刊/1933 (122)
- 滇东黔西的桃神/姜伯容/民间月刊/1934 (2·10~11)
- 鲁魁山罗保的巫术/高年华/边疆人文/1946 (3·3~4)
- 中国古代巫师的种类/梁钊韬/中央研究院民族学研究集刊/1946 (5)
- 傈族的巫师“呗毫”和“天书”/马学良/边政公论/1947 (6·1)
- 说蛊毒与巫术/李卉/中央研究院民族学研究所集刊/1960 (9)
- 中国古代巫术文化及其社会功能/谢康/中华文化复兴月刊/1976 (9·1, 2)
- “郭西斗雅”——登人的神判/陈景源等/中央民族学院学报/1981 (3)
- 台湾民间信仰中的厌胜物/周荣杰/高雄文献/1986 (28~29)
- 原始咒语诗的发展和消亡/李立/思想战线/1986 (5)
- 高山族巫术试析/范可/思想战线/1987 (5)
- 桃符探源/孙毓祥/社会科学辑刊/1986 (6)
- 巫术三议/张桥贵/贵州民族研究/1987 (2)
- 满族的祭祀与烧香跳神音乐/石光伟/民族艺术/1987 (3)
- 鄂伦春民族达格拉耶哈嘿占卜习俗试析/白水夫/黑河学刊/1988 (1)
- 中国巫术与中国社会/林翎/历史月刊/1988 (5)
- 基诺族巫师产生的背景层次/杜玉亭/云南社会科学/1988 (6)
- 古代巫蛊术/詹鄞鑫/文史知识/1988 (10)
- 先秦社会巫觋祀神活动简述/聂冰/兰州教育学院学报/1989 (2)
- 试论原始巫术的积极意义/宋全成/民俗研究/1989 (3)
- 先秦巫术之发展/陈炽彬/铭传学报/1989 (26)
- 工匠“魔锁”——顺势巫术之一例/刘桂秋/民俗研究/1989 (3)
- 中国古代巫术——宗教的起源和发展/梁钊韬/中山大学出版社/1989
- 医疗巫术及其心理治疗作用/萧崇建/民族学/1990 (3~4)
- 神判/夏之乾/上海 三联书店/1990 (8)
- 云南高原上的原始巫/余仁澍/民间文学论坛/1990 (5)
- 聚落、庙宇与民宇厌胜物/吕理政/台湾风物/1990 (40·3)
- 古代的巫术与迷信犯罪/殷啸虎/文史知识/1990 (12)
- 楚巫文化与苗巫文化/杨正勇/贵州民族学院学报/1991 (1)
- 土家族巫师——梯玛/马昌仪等/中国民间文化/1991 (2)

- 土家族巫师——梯玛的巫祀活动——湘西土家族梯玛文化调查报告之三/郭振华等/民间文学论坛/1991(3)
- 水家黑巫术浅说/潘朝霖/贵州民族学院学报/1991(4)
- 水家招魂巫术初探/潘朝霖/广西民族研究/1991(4)
- 梯玛的传承——湘西土家族梯玛文化调查报告之二/彭荣德等/民间文学论坛/1991(5)
- 中国萨满教中的巫术/张紫晨/民间文学论坛/1991(6)
- 中国古代民间方术/张荣华/安徽人民出版社/1991
- 春秋战国时期的巫与巫术研究/吕静/史林/1992(1)
- 古代谶言论略/丁鼎/中国社会科学/1992(4)
- 西藏宗教中的御邪术/内贝斯基著,谢继胜译/中国藏学/1992(4)
- 巫术及其文化功能/陈荣富/江西社会科学/1992(4)
- 钟管乡符咒巫术活动/黄立峰/中国民间文化/1993(1)
- 巫咸探源/李炳海/世界宗教研究/1993(2)
- 略论先秦巫史文化/何平立/上海大学学报/1993(3)
- 敦煌巫术与巫术流变/高国藩/河海大学出版社/1993
- 壮族巫教的传承及其组织和流派/凌树东/广西民族研究/1993(3)
- 桃符避邪源流考/滕越/史林/1993(3)
- 壮族巫术剪纸符号述议/凌树东/广西民族研究/1993(4)
- 爱药与恋爱巫术/龙耀宏/贵州民族学院学报/1993(4)
- 仰韶文化的巫觋资料/张光直/中央研究院历史语言研究所集刊/1993(64·3)
- 远古的巫风——传统民族的口承文化与巫术祭祀/王亚南/中国民间文化/1993(4)
- 巫术咒诀与咒死咒语/余云华/中国民间文化/1993(4)
- 瑶族神判法述论/陈斌/东南文化/1993(1)
- 傣族的巫师及其历史演变/朱德普/民族研究/1994(2)
- 汉代巫术巫风探幽/孙家洲/社会科学战线/1994(5)
- 唐人巫术观的文学表现/程蔷/中国文学研究/1995(1)
- 苗族椎牛祭及其巫教特征/张子伟,龙炳文/民族论坛/1995(1)
- 彝族信仰习俗中的性巫术与性崇拜/李世康/化石/1995(1)
- 巫术的历史及现状批评/毕巍强/晋阳学刊/1995(2)
- 齐巫新考/刘德增/民俗研究/1995(3)
- 拉祜族巫术文化现象探析/晓根/云南社会科学/1995(3)

- 苗巫与苗族传统社会/刘援朝/贵州民族研究/1995 (3)
- 略述萨满的人巫过程/色音/内蒙古民族师院学报/1995 (4)
- 庄子对巫术的超越及文化学意义/于雪棠/中州学刊/1995 (6)
- 竹与云南少数民族巫术/何明/云南民院学报/1996 (2)
- 朝鲜巫俗与满蒙巫俗的比较研究/乌丙安/民俗研究/1996 (3)
- 梯玛巫术文化探究/朱祥贵/湖北民院学报/1996 (4)
- 释“巫”/涂白奎/华夏考古/1997 (1)
- 巫文化对中国社会的影响/史继忠/贵州民族研究/1997 (2)
- 论当代中国文化中巫风复现的历史根源和现实基础/方平权/云梦学刊/1997 (2)
- 朝鲜巫俗与满蒙巫俗的比较研究/乌丙安/辽宁大学学报/1997 (2)
- 贵州东部侗族“巫医”及其文化内涵/刘宗碧/民族论坛/1997 (3)
- 先秦社会的巫、巫术与祭祀/许兆昌/史学集刊/1997 (3)
- 论汉代巫蛊书的历史渊源/胡新生/中国史研究/1997 (3)
- 浅谈巫术与古代医学发展的关系/赵小帆/贵州文史丛刊/1997 (5)
- 彝族巫文化中的苏尼/李正文, 罗曲/西南民族学院学报/1997 (5)
- 神图巫符与仪式象征: 大凉山彝族毕摩宗教绘画中的神话原型/巴莫曲布嫫/民族艺术/1998 (1)
- 巫术咒仪与鬼板符画: 大凉山彝族鬼灵信仰与巫祭造型之考察/巴莫曲布嫫/民族艺术/1998 (2)
- 巫的原始及流变/钟年/东南文化/1998 (2)
- 西藏纪事: 父子相承的拉莫巫师家族/廖东凡/中国民族博览/1998 (2)
- 傈僳族社会生活中的巫文化/胡玉英/云南民族学院学报/1998 (2)
- 楚地节日巫术形态/萧放/湖北大学学报/1998 (2)
- 白族巫舞及其流变/石裕祖/民族艺术研究/1998 (3)
- “画骨”传统与文化溯流: 彝族毕摩巫祭造型艺术探源/巴莫曲布嫫/民族艺术/1998 (3)
- 藏族的原始巫师及其传承/周锡银, 望潮/西藏艺术研究/1998 (3)
- 梯玛巫祀与戏剧的起源/张孝龙/吉首大学学报/1998 (4)
- 巫: 上古文化的创造者和承传者/沈怀灵/云南民族学院学报/1998 (4)
- 巫文化在文字产生过程中的作用/陈五云/上海师范大学学报/1998 (4)
- 巫教、酋邦与礼乐渊源/吴予敏/北京大学学报/1998 (4)
- 楚国的“灵官”与“灵巫”/徐斌/荆州师专学报/1998 (4)

- 巫溪与古老的巫文化/冉瑞铨/四川三峡学院/1999 (1)
- 原始巫术的物化形态/宋兆麟/民俗研究/1999 (1)
- 殷墟卜辞所见焚巫祷雨习俗探讨/王浩/文物季刊/1999 (3)
- 苗族巫文化述论/陈斌, 赵云生/云南师范大学学报/1999 (3)
- 中国神秘术大观/郑晓江/百花洲文艺出版社/1999
- 桃文化新论: 桃文化与上古巫文化/王卫东/云南民族学院学报/1999 (4)
- 从《九歌》之草木试论香草与巫术/邱宜文/社会科学战线/1999 (5)
- 巫蛊考察/邓启耀/上海文艺出版社/1999
- 中国古代催生巫术的历史考察/吴成国/江汉论坛/1999 (9)

占 卜

- 算卦/敏公/晨报/1927.8.24, 25, 30
- 妙峰山圣母签的分析/佩弦/民俗周刊/1929 (69-70)
- 占雨的谣俗/娄子匡/民俗学集镌/1932 (2)
- 签诗小考/钱南扬/民俗学集镌/1932 (2)
- 绍兴求神问卜的迷信/陆周甫/民间月刊/1932 (10)
- 古代的物占/李镜池/岭南学报/1933 (2·4)
- 广西象平间瑶民之占卜符咒/徐益棠/中国文化研究/1942 (2)
- 西南部族之鸡骨卜/陶云达/边疆人文/1943 (1·2)
- 记彝、羌、纳西族的“羊骨卜”/林声/考古/1963 (3)
- 甲骨卜辞中五种祭祀祀首的商讨/许进雄/中国文字/1966 (22)
- 说“占卜”——一个民族学的考察/李亦园/中华文化复兴月刊/1978 (11·6)
- 中国巫觋及易占源流/李籍育/中华易学/1980 (5)
- 云南西盟佤族的鸡骨卜/李仰松/民族学研究/1982 (3)
- 台湾民间日趋没落的几种占卜法/余光弘/民俗曲艺/1982 (18)
- 越巫鸡卜源流考/莫俊卿/中南民族学院学报/1986 年增刊
- 唐代占卜之一——梦占/黄正建/敦厚学辑刊/1986 (2)
- 从考古发现探讨古代壮族占卜的起源及有关问题/郑超雄/广西民族研究/1986 (3)
- 殷代“习卜”和有关占卜制度的研究/宋镇豪/中国史研究/1987 (4)
- 我国古占卜与神话思维/赵椿/民间文艺季刊/1989 (1)

- 永登薛家湾人的算卦习俗/吴景山/甘肃民族研究/1989 (4)
- 古代占象及灵气历数诸说探微/过越天/道教文化/1989 (4·10)
- 藏族的占卜及其演变/谢继胜/民间文学论坛/1989 (3)
- 三国至隋唐占候云气及著作考略/何冠彪/汉学研究/1989 (7·2)
- 占卜术与中国传统文化散论/徐洪兴/复旦学报/1990 (3)
- 唐代敦煌的看相与算命/高国藩/历史月刊/1990 (27)
- 中国古代占卜术/卫绍生/郑州 中州古籍出版社/1991
- 试论商周的重卜轻筮/刘玉建/山东大学学报/1992 (4)
- 试论中国古代占星术及其文化含义/刘韶军/华中师大学报/1993 (2)
- 神秘的预言——中国古代谶言研究/丁鼎, 杨洪权/山西人民出版社/1993
- 中国民间占卜/赵杏报等/中国华侨出版社/1993
- 梦象、占梦与中国文化/姚伟钧/华中师大学报/1993 (2)
- 传统测字术的“理论体系”/杨昶/华中师大学报/1993 (2)
- 周代占梦术的发展及其政治功能/杨健民/福建论坛/1993 (3)
- 卜筮所用之“蓍”/徐传武/文献/1994 (4)
- 天人之际——中国星占文化/江晓原等/上海古籍出版社/1994
- 相术与中国古人的命运观念: 相术的文化批判之一/张克明/益阳师专学报/1995 (1)
- 相术浅论/杨东铭/宜春师专学报/1995 (1)
- 藏族占卜文化/次仁央宗/西藏民俗/1998 (1)
- 《易经》的阴阳八卦与性文化/潘慎/河东学刊/1998 (2)
- 佤族的鸡卦/杨海涛/民俗/1998 (2)
- 浅议藏族切脉占卜(预测)/张庆有/西藏艺术研究/1998 (3)
- 简论早期卜辞中祭祀的性质: 兼谈历组卜辞的时代/刘源/南开学报/1998 (3)
- 古代藏族的前兆迷信及其占卜术/谢势/青海社会科学/2000 (4)
- 南伊珞巴族大女巫的杀鸡看肝占卜仪式/子文/中国民族博览/2000 (4)

风 水

- 中国古代的风水说/陈清硕/地理知识/1990 (2)
- 神秘的风水——传统相地术研究/王玉德/广西人民出版社/1991
- 《周易》与风水相宅/刘天华/学术季刊/1993 (1)

- 试论中华风水文化/王玉德/华中师大学报/1993 (2)
- 大地为母——风水产生的哲学前途/李新峰/衡阳师专学报/1993 (4)
- 风水文化小议/司马琪/文汇报/1993.6.12
- 风水理论研究/王其亨主编/台北 地景/1994
- 阳宅与人生/吴逸中/台北 联经出版公司/1994
- 风水思想的文化阐释/刘申/衡阳师专学报/1994 (2)
- 中国风水文化源流论/万陆/东方论坛/1994 (4)
- 风水与中国社会/刘晓明/江西高校出版社/1994
- 寒亭地区风水民俗调查/梁景之/民俗研究/1996 (2)
- 杨益的风水文化观及其实践/万陆/江西社会科学/1998 (3)
- 中国古代建筑的历史环境：古建筑环境选择中的风水学/杨子荣/文物季刊/1999 (1)
- 风水与建筑/亢亮，亢羽/百花文艺出版社/1999
- 风水与城市/亢亮，亢羽/百花文艺出版社/1999
- 论风水文化对中国传统丧葬文化的影响：兼论其在当代殡葬改革中的政策导向/文传浩，周鸿/思想战线/1999 (2)

禁忌与避讳

- 民间忌食/徐沐楠/民间月刊(绍兴)/1932 (11)
- 言语的禁忌/於菟/歌谣周刊/1937 (2·34)
- 北京妇女的禁忌/金受申/立言画刊/1941 (128)
- 髡髻的禁忌/黄万民/康导月刊/1945 (6·1)
- 北平旧家庭的禁忌/时代生活/时代生活/1946 (3·11)
- 讳源略说/陈光坚/学术论坛/1981 (4)
- 避讳起源浅探/曹松林/湖南师院学报/1984 (3)
- 我国历史上的避讳/秦慰俭/广西民族学院学报/1984 (3)
- 论禁忌/秋浦/思想战线/1987 (1)
- 怎样看待禁忌/赵春林/阜阳师院学报/1987 (2)
- 藏族禁忌试析/李双剑等/中央民族学院学报/1988 (2)
- 试论湘西苗族禁忌习惯规约/张建华/中南民族学院学报/1988 (2)
- 宋代的避讳习俗/朱瑞熙/上海师大学报/1988 (4)

- 人世的“禁区”——中国古代禁忌风俗/赵建伟/陕西人民教育出版社/1988
- 父讳小考/郭忠/襄樊大学学报/1989 (1)
- 中国语言避讳习俗/李中行/陕西人民出版社/1989
- 民间禁忌与情性心理/李绪鉴/台北 博远出版公司/1990
- 避讳习俗起源新探/黄家理/中南民族学院学报/1990 (1)
- 古代避讳刍议/蒋彰明/西北师大学报/1990 (1)
- 禁忌民俗与地方志书/缴世忠/贵州方志/1990 (1)
- 试论禁忌习俗/刘道超/民俗研究/1990 (2)
- 安吉山区民间禁忌/沈永兴/民间文艺季刊/1990 (4)
- 试论铜仁地区土家族禁忌/颜勇/贵州民族研究/1991 (4)
- 中国民间禁忌/仝聘/作家出版社/1991
- 中国民间叙事中的禁忌主题与禁忌民俗之关系/万建中/民间文学论坛/1991 (5)
- 中国禁忌/陈来生/香港中华书局/1991
- 忌讳/赵慧平/台北 新雨/1992
- 哈尼族禁忌述略/毛佑全/民俗研究/1992 (3)
- 由“秦俗多禁忌”论汉简资料中极少日书禁忌问题/陈守亭/简牍学报/1992 (14)
- “忌讳”的文化意蕴/石建初/求索/1992 (6)
- 唐人礼法、习俗中的避讳行为及其社会效应/徐连达/史林/1993 (2)
- 民间禁忌简论/尉迟从泰/黄淮学刊/1993 (2)
- 论傣族原始禁忌的起源及社会功能/张晓辉/云南民族学院学报/1994 (1)
- 中国禁忌/陈生/广西民族出版社/1994
- 鄂温克族的禁忌习俗/汪丽珍/民族/1995 (7)
- 汉代民间禁忌与择日之术/马新/民俗研究/1996 (1)
- 古代避讳之文化习俗及其在学术研究中的作用/梁光华/黔南民族师专学报/1997 (1)
- 民间禁忌中的医学原理/梅兴荣/民俗研究/1996 (2)
- 禁忌语“死”的对代语及其文化内涵/刘蕴璇/内蒙古社会科学/1997 (1)
- 青海藏区的习俗和禁忌/吴新华/中国西藏/1997 (2)
- 晋西地区的语言禁忌/李小平/民俗研究/1997 (2)
- 藏族的禁忌/曲吉卓玛/西藏民俗/1997 (3)
- 中国文化中的避讳/王建/贵州社会科学/1997 (3)
- 赣闽粤毗邻地区客家女性禁忌初探/谢庐明/赣南师范学院学报/1998 (1)

从禁忌习惯到法起源运动/王学辉/法律出版社/1998

禁忌语浅析/范庆华/东疆学刊/1999 (1)

维吾尔族某些禁忌及其民族文化特征/闫丽萍/语言与翻译/1999 (1)

《白水素女》:性禁忌与偷窥心理/陈建宪/民间文化/1999 (1)

西北回族的性别回避与禁忌/马平/西北民族学院学报/1999 (2)

语言禁忌与东西方文化差异/高烈明/学术探索/1999 (3)

怎样认识避讳中“不嫌同名”的现象/王建/贵州文史丛刊/1999 (4)

古代东北地区少数民族禁忌习俗刍论/张国庆/学术交流/1999 (6)

青海蒙古族禁忌习俗中的环保意识/额谷岚/青海民族研究/2000 (4)

身体俗信

发须爪/江绍原/上海 开明书店/1928

杭州身体上的迷信/孙钦良/民间月刊 (绍兴)/1932 (10)

略论指纹歌/叶德均/民间月刊/1933 (2·8)

略论指纹歌(身体)/叶德均/民间月刊/1933 (2·9)

海南岛的人体信仰/王先猷/民间月刊/1933 (2·9)

海南黎人文身之研究/刘咸/南京 中山文化教育馆/1936

民族学研究集刊/1936 (1)

吴越民族文身谈/陆树枏/江苏研究/(3·5~6)

文身与图腾的关系/陈志良/说文月刊/1940 (2·5)

傣族的纹身/林川/民族文化/1980 (2)

独龙族妇女的纹面/刘达成/民族文化/1981 (1)

我国拔牙风俗的源流及其意义/韩康全等/考古/1981 (1)

傣族文身小考/文平/思想战线/1982 (1)

西双版纳傣族的文身/刘如仲/民族文化/1982 (1)

“断发文身”考/徐恒彬/民族研究/1982 (4)

高山族的身体装饰习俗/潘宏立/民族文化/1984 (2)

傣族壁画中的文身/杨德盛/云南民族学院学报/1984 (3)

少数民族的人体装饰及其审美观/朱宜初/云南民族学院学报/1985 (3)

黎族妇女的文身习俗/王国全/中央民族学院学报/1985 (4)

- 关于文身的几个问题/陈启新/史前研究/1985 (4)
- 文身的意义和特点/高山纯著,王子今译/民族译丛/1986 (2)
- 白族纹身研究/田怀清/民族学与现代化学/1986 (4)
- 古代的尚血观念与尚血仪式/张胜琳/民族研究/1986 (6)
- 从拔牙风俗看文化传播/史红卫/广西民族研究/1988 (3)
- 中国古代文身遗俗考/刘敦愿/民俗研究/1988 (1, 2)
- 吴越“断发文身”习俗探索/萧梦龙/东南文化/1988 (3-4)
- 吴越“断发”习俗之我见/陈华文/民间文艺季刊/1989 (3)
- 傣族文身与文化心理机制/杨世光/云南社会科学/1989 (3)
- “断发”考/陈华文/浙江师大学报/1989 (4)
- “束薪”的象征意义/刘中文/民间文学论坛/1989 (4)
- 凉山彝族文身考略/冯敏/民族艺术/1990 (1)
- 百越系同源民族的文身习俗浅论/王文光/昆明师专学报/1991 (3)
- 吴越“文身”习俗研究——兼论文身的本质/陈华文/中国民间文化/1992 (3)
- 论斯基泰斑面习俗的东传及其意义/那顺布和/北方文物/1992 (4)
- 黎族文身探索/马沙/江海学刊/1992 (6)
- 中国考古遗址中所见的拔牙风俗/韩康信/文物天地/1992 (6)
- 史前东夷头骨人工变形、拔牙、含球习俗/逢振镛/民俗研究/1993 (1)
- 中日史前拔牙风俗比较研究/肖平/东疆学刊/1994 (2)
- 断发文身——一种古老的成人礼俗及其标志的遗存/陈华文/民族研究/1994 (1)
- 眼跳迷信析/王益明/民俗研究/1994 (4)
- 试论我国史前时代的猎头习俗/钱耀鹏/考古与文物/1994 (4)
- 走向祭坛——文身的神秘性与严肃性探幽/陈华文/中国民间文化/1994 (4)
- “文身断发”习俗的文化族属问题/李衡眉/民俗研究/1996 (3)
- 中国少数民族文身习俗的美学初探/邓佑玲/中央民族大学学报/1998 (4)
- 百越文身习俗新探/彭印川, 诚明/四川师范学院学报/1998

数 字 俗 信

- 论神秘数字七十二/杨希枚/台大考古人类学刊/1974 (35~36)
- 略论中西民族的神秘数字/杨希枚/国立编译馆馆刊/1974 (3·22)

突厥语民族神秘数字“七”“四十”探源/王柯/民间文学论坛/1987 (4)

数禁忌内涵初探/杨国才/中央民族学院学报/1992 (3)

夏后氏为何“尚九”/夏培文/扬州师院学报/1993 (2)

“七十三、八十四”的思辨/聂崇山/民俗研究/1994 (3)

中国神秘数字——“三”和“五”/谭学纯/民间文学论坛/1994 (4)

数字“七”发微/钟年/中南民族学院学报/1994 (4)

颜色与俗信

高山族的色彩好恶/郑发育/台湾风物/1952 (2·2)

殷人尚白说质疑/黄然伟/大陆杂志/1965 (31·1)

纳西族东巴经中的“黑”、“白”观念探讨/杨福泉/世界宗教研究/1986 (2)

谈维吾尔族对“白色”崇拜的由来/阿布力米提·买买提/喀什师院学报/1989 (6)

中华民族无彩色偏爱的文化特征/马立/民俗研究/1990 (2)

论彝族先民的“五色观”/陈英/贵州民族学院学报/1990 (4)

试论红色的文化意义/沈卫建/佳木斯师专学报/1991 (1)

论颜色词的文化意义/傅根清/中国民间文化/1991 (2)

五方五色观念的变迁/諏访春雄/中国民间文化/1991 (2)

东北亚古代民族白色崇尚初探/陈伯霖/黑龙江民族丛刊/1991 (4)

红色及其象征意义/朱渊清/民俗研究/1993 (3)

蒙古族的白色信仰/柳陆/民间文学论坛/1993 (3)

民间色彩观念与商品推销/王炽文/民间文学论坛/1994 (3)

藏族尚白漫笔/散人/中国西藏/1995 (2)

藏语白颜色词的文化内涵/胡书津, 罗布江村/西南民族学院学报/1997 (2)

藏族尚白杂谈/王一清/丝绸之路/1997 (2)

藏族尚白习俗发微/格桑卓玛, 班玛扎西/西北民族学院学报/1997 (4)

试论彝族尚黑习俗/杨德聪/四川文物/1997 (6)

藏族的白色崇拜溯源/宗政/西藏民俗/1998 (4)

中国史前彩陶饰纹“尚黑”之风的审美观照/王悦勤/民族艺术/1999 (3)

编 后 记

说起这套丛书的编纂,还得从 1997 年的新疆之行说起。那年 8 月,我应邀参加了一个国际学术讨论会。会后,几位朋友兴致不减,决定一路乘汽车出疆。开始时,大家还被窗外茫茫的戈壁所吸引,但几天下来,单调的戈壁风光已使众人变得内心索然。大家的话题自然又转到了自己的老本行,谈起这个新学科的百年辉煌,谈到对新世纪中国民俗学的美好展望。聊着聊着,我忽然萌生出一个要编纂一套《二十世纪中国民俗学经典》的念头。说与老友余悦,余兄一听便动了心,并一口答应下帮我联系出版的事宜。也许是工作太忙,也许是别的什么缘故,别后一直没有听到他的音信。但这一夙愿却一直萦绕在我的心头,令我挥之不去。

回京后,通过好友孟慧英,我找到了社科文献出版社的王静老师和谢寿光社长,作为社科文献方面的出版社,他们也正准备这方面的选题,双方一拍即合,事情就这样定下了。此前我总以为自己搞过民俗学发展史,又掌握不少资料,选编起来并无多少困难,但后来的经历告诉我,一部好的选编做起来竟然是那么的不容易。

首先,选编本身是个沙里淘金的过程,本丛书所选,篇不过二百,书不过八卷,但它却是从中国民俗学百年研究史中的数万篇论文中遴选出来的,其劳动量之大可想而知。其次,这套丛书所录并非中国民俗学者的百年经典,而是中国学者的二十世纪中国

民俗学经典,选编范围的拓展,自然要求我们在选篇时必须注入更多精力。为使精品的遗漏降低到最小程度,选编当代部分时,我们还采取了先由学者自选,再由编者初选,最后上报诸学术顾问遴选,再报学术总监审定,最后交由出版社进行终审的多重审定模式。

与一般的论文集有所不同的是,为使读者,特别是以此为教参的大学师生能够从中了解到中国民俗学的百年历程,本丛书的选篇,基本上是从史的角度进行的,所选篇目或代表某一流派,或率先启用某一方法,或身先某一领域,而最重要的,所选篇目必须具有自己独特的学术见解。这些研究尽管具有一定的时代的局限性,但从整体上说,他们基本上代表了各时代、各领域的较高水平。不过,需要我们反复重申的是,由于篇幅等方面的限制,同母题研究,一般只能根据发表时间的先后、文章质量的高下而选择其中的一篇,而且,选篇重点只能集中在某些重大主题上,这在客观上就不能不影响到某些相当不错的文章的人选,再加之编者学识、时间及精力等多方面因素的限制,选编过程中难免有挂一漏万之处,在此,谨向未能入选的学界诸同仁表示深深的歉意,同时也希望能够得到他们的理解与支持。

在结束本文之前,不能不让我鸣谢这样几位师长。首先应该感谢的是本丛书编辑王静同志和陈振藩先生。王静是我的好友,为本丛书的出版,两年来她耗费了大量精力。为做好这套丛书,她还特聘了年已八旬的陈振藩先生前来助阵。陈先生毕业于中央大学,是顾颉刚先生的弟子,后又与周作人、江绍原等民俗学前辈交游,对中国民俗学发展史有相当理解。在我们的交往过程中,我慢慢地体味到陈先生是个非常认真的老者,他的工作态度甚至常常令我们感动。一次,当他发现一篇文章的引文存有疑窦,便毅然决定,将本丛书所有引文全部重新核对一遍。从此,陈先生成了社科院图书馆的常客,风里来雨里去,一干就是半年。

可以说,没有王静同志和陈振藩先生的超常努力,这套丛书是很难达到现有的编辑水准的。

其次,应该感谢的还有本丛书的学术总监钟敬文先生和诸位顾问。编辑这套丛书时,我的导师钟敬文先生已九十有八,作为学术总监,他对这套丛书的制作要求十分严格,几乎每篇文章都经过了先生的亲自审定,他不苟私情的治学态度,严肃认真的科学精神,给我留下了深刻印象。在本丛书的编辑过程中,诸顾问也为本丛书的出版提出了许多宝贵意见,在此一并表示鸣谢。

最后还需要重申一点的是,为尊重每位作者的著作权,在编选过程中,我们已经与大多数作者取得了联系,也得到了众多作者与家属的支持,在此表示感谢。由于年代久远,时世变迁,个别作者至今未能取得联系,但为了不磨灭他们对于中国民俗学所作出的杰出贡献,我们还是将他们的学术精品收录了进来。如果他们或他们的家人看到本书,请直接与我们联系,我们将赠送本丛书一套,作为永久纪念。

苑 利

2001年元旦

[General Information]

□□ = □□□□□□□□□□□□□□□□ · □□□□□□

□□ =

□□ = 4 2 5

SS□ = 0

□□□□ =

A large grid of empty rectangular boxes, resembling a form or a data table. The grid is composed of many small, identical rectangular cells arranged in rows and columns. Some cells contain faint, illegible text, possibly from a previous page or a watermark. The overall layout is a large, empty form with a header section at the top and a main body of rows and columns.